PENSAR La Historia

Pierre Vilar

PENSAR LA HISTORIA

Pierre Vilar

Introducción, traducción y notas de Norma de los Ríos

Instituto Mora

Director
Hira de Gortari Rabiela

Editor
Hugo Vargas Comsille

Secretario de redacción
Carlos Illades

Asistente de redacción
Enrique Placencia

Comité editorial
José Álvarez Junco (*España*), Antonio Annino (*Italia*), Linda Arnold, Silvia M. Arrom, Jaime E. Rodríguez O. (*Estados Unidos*), María del Refugio González, Clara E. Lida, Andrés Lira, Guillermo de la Peña (*México*), Juan Carlos Grosso (*Argentina*), Ruggiero Romano (*Francia*).

Portada: Ana Rodríguez

Tercera reimpresión, 2001
Segunda reimpresión, 1998
Primera reimpresión, 1995
Primera edición, 1992
© Derechos reservados
conforme a la ley, 1992

Instituto de Investigaciones
Dr. José María Luis Mora
Plaza Valentín Gómez Farías 12,
San Juan Mixcoac,
México, 03730, D.F.

ISBN: 968-6382-78-X

Impreso en México
Printed in Mexico

ÍNDICE

Introducción		7
Bibliografía		17
Advertencia		18
I.	Pensar históricamente	20
II.	Ernest Labrousse y el saber histórico	53
III.	Homenaje a Rafael Altamira	69
IV.	Maravall y el saber histórico	76
V.	La figura de Fernand Braudel	85
VI.	La soledad del marxista de fondo	92
VII.	Recuerdos y reflexiones sobre el oficio de un historiador	96

INTRODUCCIÓN

Me cabe la grata tarea de presentar al público lector, especialista o amante de la historia una serie de artículos y trabajos recientes de ese gran historiador francés que es Pierre Vilar. Lo grato de la tarea estriba, por una parte, en el valor intrínseco de los textos, los cuales refrendan la talla intelectual y humana de nuestro autor y, por otra, en el sentimiento de satisfacción que supone el reconocimiento de la deuda contraída con uno de los historiadores más fecundos y rigurosos de nuestro tiempo.

En un primer momento la tarea planteada consistía en la traducción, lo más cuidadosa posible, de los textos así como una breve presentación de los mismos en la que se hiciera referencia al tiempo y a la ocasión en que fueron concebidos. Pero los requerimientos de la condición humana y los difíciles tiempos que vivimos, me hicieron experimentar la necesidad de abocarme a un pequeño estudio preliminar que, dando cuenta de la profunda coherencia y unidad entre los textos presentados, diera pie —al menos en una primera aproximación— al balance de las numerosas contribuciones teóricas y metodológicas de la obra de Pierre Vilar.

La elección de estos artículos descansa en el hecho de que poseen la doble virtud de constituir en sí mismos una suerte de síntesis de los conceptos y categorías más recurrentes a su obra.

En ellos, Vilar recupera o reelabora sus propios conceptos e incorpora y rescata críticamente los más recientes aportes de las ciencias sociales, matizando muchas veces su pretendida "novedad",[1] reconociendo, muchas otras, las "vías abiertas", señalando asimismo los peligros de las "modas" y denunciando, también, el carácter ideológico profundamente conservador de algunas escuelas o posturas que se abren paso a expensas, unas veces, del verda-

[1] Las palabras entrecomilladas en esta introducción se refieren a términos o expresiones tomadas de los artículos del autor incluidos en este libro. Cuando se trata de textos más extensos, sólo se indica la página correspondiente.

dero análisis histórico, y otras, a costa de la indispensable honestidad intelectual que consiste en reconocer herencias epistemológicas subyacentes, sin las cuales, la propia renovación y superación del conocimiento devendría imposible.

Pero los textos, y las reflexiones historiográficas que ellos encierran, tienen otra virtud más entre las muchas que poseen: la de estar escritos por un historiador de vocación, de oficio. Ello, lejos de ser sólo una evidencia tautológica, constituye otro más de sus valores. Todos ellos están inspirados en ese "espíritu de convergencia" y en esa empresa de rescate de un "modo de pensar históricamente", ante las pretensiones historiográficas de construcciones literarias o filosóficas, en suma: ante "toda ciencia ahistórica de la sociedad".

Los textos seleccionados: "Pensar históricamente", "Ernest Labrousse y el saber histórico", "Homenaje a Rafael Altamira", "Maravall y el saber histórico", "La soledad del marxista de fondo", "La figura de Fernand Braudel", "Recuerdos y reflexiones sobre el oficio de un historiador", constituyen reflexiones historiográficas de palpitante actualidad que recuperan y valoran los avances y las propuestas metodológicas de la historiografía francesa y española, en algunos de sus exponentes más destacados, y de las escuelas y corrientes que ellos crearon o inspiraron. Y lo mismo el rescate que la denuncia, lo mismo el ajuste de cuentas que la revaloración; se hallan en una perspectiva epistemológica que —insistiendo en señalar que no hay "rupturas" que separen a la "ciencia" de la "no ciencia"—[2] nos recuerda el carácter progresivo y dialéctico del conocimiento.

[2] Referencia a Vilar, "Historia marxista", 1976.

Antes de proceder al señalamiento más preciso de las correspondencias entre los textos y a la recuperación crítica de algunas de las categorías o las referencias metodológicas más significativas, quisiera insistir en la relevancia y la pertinencia que adquiere hoy este debate, frente a las modas de fin de siglo, a las modas retro, a las posmodernas pero, sobre todo, cuando dicho debate se produce en nuestra realidad concreta y viva, en el marco de los grandes sacudimientos de nuestra época, que "obligan a los historiadores a repensar el sentido y las exigencias de su disciplina". De ahí el haber agrupado estos textos que nos hablan de Altamira y de Bloch, de Maravall y de Febvre, de Claudio Sánchez Albornoz y de Labrousse, de Braudel y de tantos otros hombres que, como el propio Vilar, "se sintieron investidos en el movimiento del siglo, con responsabilidades comunes, y no por deseo de 'novedad', si-

no por el deseo de descubrir, hasta sus raíces, las responsabilidades de nuestros males y de nuestras esperanzas''.

Los textos elegidos datan de los últimos años y nuestra intención es destacar el carácter de balance epistemológico, que efectivamente poseen. Pero tales textos tienen que inscribirse y explicarse en el contexto general de la vasta obra de Vilar, en el tipo de historia que ha venido produciendo y en el carácter de sus reflexiones teóricas. Todos recordamos sin duda aquel texto de los años setenta: ''Historia marxista, historia en construcción...'', magistral ensayo en el que Vilar la emprende contra el estructuralismo althuseriano, sin dejar de reconocer ''la poderosa contribución de Althusser al edificio de la ciencia''. Dos cosas llaman profundamente la atención en dicho ensayo —y las evoco porque continúan presentes en sus textos recientes. La primera es que la crítica a las posiciones althuserianas se ejerce desde una perspectiva histórica y en nombre de un ''modo de pensar históricamente'', que pone en evidencia, por una parte, la carencia de suelo histórico en las ''construcciones althuserianas'' y denuncia, por la otra, los peligros de los inmovilismos estructuralistas y la aberración de las rupturas que provocan, sacrificando el *proceso* a la *estructura*.[3]

El segundo punto a señalar es que, para enfrentar a Althusser, Pierre Vilar recupera dos de sus tradiciones historiográficas más caras: el materialismo histórico y los *Annales*, sus maestros en la reflexión epistemológica, en las aulas o en el trabajo histórico:

> Esta convicción ha marcado para mí la convergencia de las lecciones de Lucien Febvre y de la lección de Marx. Para Lucien Febvre el vicio mayor de la práctica histórica de su época, al que se consagró particularmente a combatir, era el muy universitario respeto por los ''compartimentos estancos'': a ti la economía, a ti la política, a ti las ideas. Y debo confesarle a Althusser mi desilusionada estupefacción cuando vi que sus proposiciones sobre la ''concepción marxista de la totalidad social'' llegaban a la conclusión no solamente de la ''posibilidad'', sino de la ''necesidad'' de regresar a la división de la historia en muchas ''historias''. Si algo huele a empirismo es precisamente este plural.[4]

Se hace mención de este trabajo, porque ello nos permite no sólo ir filiando las influencias y los referentes teóricos de Vilar, sino ir acercándonos también, por un lado, al carácter de síntesis de su pensamiento y, por otro, a la solidez de sus propias construcciones. Esta doble, aunque no exclusiva, filiación de Vilar no se ejerce en ningún

[3] Acaso valdría aquí la pena recordar otro excelente aunque virulento trabajo de crítica a Althusser: Thompson, *Miseria*.

[4] ''Historia marxista, historia en construcción...'', p. 120.

momento como simple aceptación de los aportes epistemológicos o metodológicos procedentes del marxismo y de los *annales,* o como una suerte de *mélange* afortunado. El reconocimiento de sus propias deudas, de sus filiaciones: Marx, Labrousse, Demangeon, Febvre, Bloch, entre otros, se hace siempre desde el pensamiento crítico, y desde el oficio de historiador que ha probado la fertilidad de los útiles teóricos, que ha confrontado la pertinencia de las categorías explicativas, que ha verificado la solvencia de los procedimientos metodológicos, en el ejercicio práctico del trabajo histórico concreto, y en la permanente referencia al proceso histórico mismo.

Más aún, si las reflexiones de Vilar aquí reunidas, son todas de carácter epistemológico o metodológico —y ello por sí solo otorga a los textos una unidad y una coherencia propias—, su actualidad y vigencia nos hablan de la capacidad de Vilar para estar siempre presente en los grandes debates teóricos de su tiempo sustentando su presencia en un amplio conocimiento histórico, apoyando sus opiniones en una vasta obra de historiador. No son pues tan sólo el resultado de un ensayo inteligente y oportuno, sino el fruto madurado y enriquecido mediante una larga, paciente y cuidadosa dedicación a la disciplina.

En tal medida, la obra de Vilar no sólo constituye una suerte de hermoso y sólido puente entre dos o más tradiciones historiográficas, reuniendo lo mejor de ellas. Es mucho más que eso: se trata de un pensamiento crítico y creativo capaz de definir conceptos y de reelaborar sus categorías en el permanente análisis y cotejo de las realidades y en la explicación histórica de los procesos —pensemos en el ejemplo de su *Introducción al vocabulario de analisis histórico* o en el ya citado "Historia marxista..." pues extrae sus propios conceptos o reelabora sus categorías— pensemos, como muestras, en *Cataluña en la España moderna* o en *Crecimiento o desarrollo*.

Es además un testimonio de un largo tiempo de vida personal clavada, con lúcida conciencia, en un tiempo más largo aún de vida histórica, la de las épocas, las escuelas, los hombres y maestros que lo precedieron, la de sus contemporáneos más fecundos, tanto los más sólidos y rigurosos, como los más peligrosos y aventurados; la de los grandes sacudimientos y crisis que acompañan el transcurrir de este siglo nuestro, que no ha acabado de estremecernos con sus tragedias e injusticias ni de desafiarnos con sus retos a la inteligencia, al trabajo y al compromiso, para así intentar comprender y explicar esta vida histórica, la nuestra, cuyo sentido parece a veces desvanecerse como los objetos de un ilusionista o escurrirse

de los marcos racionales como el agua en un cedazo, lo que valoriza el gran contenido didáctico de la obra de Vilar, que sigue persiguiendo, entre otros propósitos, el de "habituar a los hombres a situarse mejor en la historia..."

Por tanto nos parece necesario insistir en el sitio que ocupa Vilar en la producción teórica e histórica en general, y en la historiografía francesa en particular. Quedaría por filiar su influencia en la formación de los historiariadores españoles y latinoamericanos. Ambos análisis serán justamente el objeto de otro trabajo. Por ahora, a manera de acercamiento, quisiéramos destacar varias cuestiones contenidas en los textos que forman este libro.

Dijimos que ellos habían sido seleccionados, entre otras cosas, por el "espíritu de convergencia" en que fueron concebidos. En todos ellos, aflora o se hace explícito tal espíritu, cuando Vilar busca las "solidaridades de método" que pueden acercar a historiadores procedentes de diversas tradiciones historiográficas, cuando —como en el esplendido texto de "Pensar históricamente"— insiste en el espíritu de convergencia de historiadores de vocación, de oficio,

> que puede diverger ampliamente sobre los métodos e incluso los principios de su disciplina, y al mismo tiempo sentirse solidarios, parientes cercanos frente a las pretensiones históricas de tal o cual construcción literaria, frente a toda ciencia ahistórica de la sociedad.

La referencia a esta complicidad intelectual entre historiadores se pone de manifiesto no sólo en las jugosas anécdotas como la de su monodiálogo con don Claudio Sánchez Albornoz, sino en la recuperación de los aportes de José Antonio Maravall, de Rafael Altamira, de Fernand Braudel, o de su querido maestro Ernest Labrousse, de quien se reconoce discípulo y deudor, y que fue sin duda uno de los pilares de su formación.

Ante la riqueza de las evocaciones y la variedad de los problemas planteados, hemos destacado sólo algunos de los temas recurrentes, varias de las líneas de análisis historiográfico que permean los artículos seleccionados, que hemos agrupado en torno a dos condiciones centrales de ese "pensar históricamente" 1) El deslindarse de dos posturas que impiden el auténtico trabajo de historiador: la manía positivista que lleva al empirismo estrecho del "pequeño hecho verdadero", y la otra manía, procedente de una perspectiva de la filosofía de la historia, persiguiendo una visión omnicomprensiva y absoluta, que acaba por volverle la espalda al propio proceso histórico. 2) La con-

dición fundamental y que es a mi parecer, la única vía posible de comprensión del proceso: la reivindicación de una historia total, la reiterada necesidad de "plegarse a las exigencias de una investigación totalizante", insistencia fecunda de Vilar, que, como él mismo nos dice, ha sido siempre "devoto del tratamiento de la historia como totalidad". Vamos a ocuparnos de esas dos condiciones y exigencias del quehacer histórico.

La pertinencia del deslinde al que aludimos queda manifiesta en los textos de Vilar, cuando nos pone en guardia frente a la reaparición constante de los "viejos adversarios" de la ciencia histórica (a los que aludía el viejo maestro Simiand): la historia historizante, la economía "pura", la tentación "descriptiva"... etcétera y nos invita a "reconstruir el proceso mediante el cual, en el curso de las crisis recientes, han reaparecido" esos viejos adversarios.

Para combatirlos, Vilar invoca varias tradiciones, todas ellas fruto de la "gran revolución epistemológica que surge del conjunto de la historia de nuestro tiempo" y en la que tienen su sitio historiadores y escuelas. Entre los primeros, nos recuerda los trabajos de Maravall, que constituyen "un capítulo importante de la reflexión epistemológica que, rechazando una filosofía de la historia", no por ello nos retrotrae al positivismo estrecho del "pequeño hecho verdadero". Entre las segundas, no olvida los primeros tiempos de los *Annales*, que emprendieron combates y libraron en favor de una "historia problema" frente a la vieja "historia relato", "lo político" en primer término, etcétera, pero sin dejar de advertir los excesos a los que puede conducir el rechazo de toda teoría. Las preferencias por los "simples problemas", que en Febvre era una postura, pudo conducir más tarde al rechazo de todo esfuerzo teórico y al retorno caricaturesco de un positivismo disfrazado de sentido común, hasta derivar en las directivas prepotentes de un filósofo que se permite "hablar historia" y que, desde su templo filosófico, compele a los historiadores a no preocuparse de explicar "la fuerza de expansión de los gases" en las explosiones sociales, sino a contentarse tan sólo en encontrar "la cerilla del fumador".[5]

Frente a las desviaciones siempre presentes e históricamente explicables, de los positivismos o de las filosofías de la historia, desviaciones por cuanto sacrifican ese "modo de pensar históricamente" que le es tan caro a Vilar, su reiterada exigencia por una historia total, que nos permita evocar a las sociedades globalmente, nos parece ser la respuesta adecuada, el camino

[5] Referencia a Raymond Aron que se encuentra originalmente en Vilar, *Introducción*, p. 23.

abierto al verdadero trabajo de historiador que conoce a cabalidad los hechos, pero que jamás da la espalda a la teoría.

Precisar lo que se entiende por la historia total, desarrollar las implicaciones de esta noción o categoría (noción en unos casos, categoría en otros), proceder al análisis de su desarrollo conceptual, rebasaría los límites de esta introducción. A título de aproximación a su estudio, nada mejor que ilustrarla con las propias palabras de Vilar:

> "Saber mucho" es necesario para el especialista, "comprender suficientemente" los diversos aspectos de lo real, resulta indispensable para aquel que se entrega a un esfuerzo de síntesis, y es justamente ese esfuerzo el que se le pide al historiador.

Comprender suficientemente los diversos aspectos de lo real, en un esfuerzo de síntesis: he aquí un primer acercamiento a la noción de totalidad, que, como bien decía el propio Vilar en aquel referido texto de los años setenta, no consiste en decir todo acerca de todo, sino en descubrir aquello de lo que depende.

A lo largo de sus textos va precisando, definiendo los contornos de esa noción de totalidad, de ese concepto de historia total: "Contradicciones en el seno de las estructuras, alternancias de las coyunturas, profunda unidad de lo económico, lo social, lo político, lo mental". Los diversos aspectos de lo real a los que aludía van adquiriendo concreción: lo económico, lo social, lo político, lo mental. Pero señala además su profunda unidad y hace referencia a los tiempos de la historia, a la larga duración de las estructuras, al tiempo corto de las coyunturas, significando su entrelazamiento, rescatando la movilidad de la contradicción, frente al inmovilismo de cualquier estructuralismo que olvide el carácter procesual de las propias estructuras, y señalando justamente los problemas entre la historia y las ciencias sociales, "poco preocupadas a menudo de las interacciones en el seno de la totalidad social y de las referencias al tiempo".

En este esfuerzo de precisión teórica, en este rescate de la noción de la totalidad, Vilar destaca las contribuciones de otros historiadores: por ejemplo, entre otros, el plan de Altamira —que, dicho sea de paso, "ineursiona en terrenos que las modas recientes se precian de haber descubierto, como son los de la 'vida privada' o la 'fiesta' "— cuyo libro en vez de un clásico *digest* con predominancia *evenementielle* ofrece

un ejemplo de análisis globalizante de una concepción de historia total, la exigencia de una historia cuantitativa, la capacidad de sugerir problemas, el esfuerzo por conocer mejor.., y la espléndida cita de Altamira que Vilar consigna, no hace sino refrendar los problemas epistemológicos fundamentales, la búsqueda de una imagen integral, orgánica, de la vida histórica, los conceptos cuya concreción histórica resulta imperativo comprobar y someter al más riguroso análisis, a la más exigente "construcción orgánica de los hechos" o, como nos dice en el texto sobre Maravall, la necesidad de confrontar los conceptos con una experiencia de historiador.

> Sólo una historia comparada (y total —economía, sociedades, civilizaciones) es el instrumento adecuado para descubrir los procesos y poner a prueba los modelos, para distinguir en las múltiples combinaciones entre "lo viejo" y "lo nuevo", lo que es promesa, lo que es amenaza. Entre las ciencias del hombre, las más ilusorias son aquellas que prometen descubrir en el aislamiento, un solo sector de las realidades ("economía" por una parte, "mentalidades" por otra), como si todos los "sectores" no fueran siempre interdependientes.

Unidad, interdependencia, organicidad: he ahí algunos de los supuestos básicos de la noción de totalidad; análisis comparativo, esfuerzo de síntesis, dialéctica de las estructuras, los procesos, los tiempos, he ahí algunas de las exigencias metodológicas para una historia total; *Cataluña...; Crecimiento...; Economía, Derecho, Historia..., Historia de España,* etcétera: he aquí algunos ejemplos concretos de cómo un historiador de oficio abraza el tratamiento de la historia como totalidad.

Categoría definida y redefinida, búsqueda fatigosa e infatigable, la totalidad parece ser a veces referente tan deseado como inaprensible; tantas veces mal empleada e insuficientemente comprendida, la noción no es privativa, por supuesto, de un solo horizonte teórico, y sus contornos han sido redibujados a medida que la propia realidad histórica y la lectura que de ella hacemos, obligan al esfuerzo de su redefinición.

Pero si pudiéramos llegar a un estatuto teórico suficientemente flexible y riguroso al mismo tiempo para ser reconocido como tal desde diversas perspectivas espistemológicas, resultaría de todo punto necesario señalar los caminos por los que se pretende alcanzarla, las vías metodológicas que en consecuencia se hallan en íntima relación con un "modo de pensar históricamente".

En el estudio de estas vías, los trabajos de Vilar resultan una guía indispensable e iluminadora, rica en propuestas metodológicas y orientadora de la reflexión crítica; razones todas que nos motivaron a reunir estos trabajos.

Al dar por terminadas estas reflexiones no puedo menos que agradecer a Pierre Vilar su generosidad, su tiempo, su vocación. A ese espíritu generoso, a esa vocación de historiador y de maestro le debo las gratas horas de conversación que él me brindó así como las delicias y los desafíos de estos textos. Delicias y desafíos dobles: de los textos mismos y del trabajo en ocasiones fatigoso pero siempre gratificante de la traducción. Disfruté realmente los empeños de traducir: mis aciertos, cuando sentía que los párrafos resultaban redondos; mis dificultades, cuando las complejidades de la sintaxis me hacían caer en mis típicos galicismos o en una pesada literalidad, que después había que aligerar con infinita paciencia o súbita inspiración. Pero disfruté, sobre todo, las delicias y los desafíos de sus contenidos, no sólo las anécdotas jugosas, el sentido del humor y las referencias históricas, que de vez en cuando halagaban mi pequeña "erudición" y que, en ocasiones, me obligaban a llenar mis propias lagunas; disfruté, sobre todo, ver confirmadas mis opiniones, ver refrendados mis valores y, en nombre de ellos, comprobar cuánto tenemos por hacer y cuánto podrían ayudarnos trabajos como los de Vilar para enfrentar los retos históricos, las tareas de investigación, la búsqueda metodológica y la responsabilidad del magisterio. Me encantaría suponer que los lectores compartirán esos mismos placeres y que de alguna manera —la suya propia— asumirán sus tareas y responderán a sus propios retos.

Para terminar, quiero hacer hincapié en un aspecto de los artículos, con el que también me siento identificada: el de que constituyen una crítica seria y severa a esas posturas profundamente conservadoras y hasta reaccionarias que, amparadas en un *new look* de pretendida asepsia y objetividad, no son sino el maquillaje de un nuevo y desfachatado positivismo con la consecuente carga ideológica que dicho refinamiento academicista supone; o bien donde la reiterada y justificada crítica a toda filosofía de la historia, que atente contra la propia historicidad del conocimiento, conduzca a un peligroso rechazo de la teoría, de todo esfuerzo por encontrar el sentido de la historia y explicarnos su proceso.

Este rechazo se resuelve en las posturas relativistas y acríticas, en esas posiciones escépticas y desencantadas: filosofías de fin de siglo, posmodernismos y profecías del milenio, temores apocalípticos y cinismos desmovilizantes

que conducen al consecuente abandono de todo esfuerzo crítico por comprender la realidad, y a la aceptación del *statu quo* y del sistema social imperante, con el cierre de otras alternativas históricas, que no sean las de las democracias capitalistas, frente al derrumbe —por cierto espectacular— del "socialismo real". Derrumbe que, lejos de ser históricamente explicado, se esgrime como juicio ideológico que condena toda aspiración libertaria, cancela toda perspectiva revolucionaria y que, roto el sistema bipolar, sancione, sin esperanza de liberación, al único que parece mantenerse en pie pese a sus crisis y a sus agravios.

Por ello, si —como dice Vilar— abrazar o rechazar una teoría, una filosofía de la historia, "es resultado de los miedos y las esperanzas colectivas", quisiera una vez más hacer un voto por la esperanza, y qué mejor apoyo para hacerlo que los trabajos de Pierre Vilar, fruto de la profunda coherencia entre su vida y su obra, y que resultan un antídoto contra el cinismo de los poderosos, contra el desencanto y las desventuras de los que seguimos persiguiendo la utopía de un mundo más justo y más feliz, en la construcción permanente y renovada de la historia.

Norma de los Ríos
Primavera de 1992

BIBLIOGRAFÍA

Thompson, Edward Palmer, *Miseria de la teoría*, Editorial Crítica, Barcelona, 1981.

Vilar, Pierre, *La Catalogne dans l'Espagne moderne*, 3 vols., SEVPEN, París, 1962.

_____, *Cataluña en la España moderna: investigaciones sobre los fundamentos económicos de las estructuras nacionales*, Editorial Crítica, *Barcelona, 1978.*

_____, *Crecimiento y desarrollo; economía e historia. Reflexiones sobre el caso español*, Editorial Ariel, Barcelona, 1976 (Ariel-Historia, 2).

_____, *Economía, derecho, historia: conceptos y realidades*, Editorial Ariel, Barcelona, 1983.

_____, *Historia de España*, Editorial Crítica, Barcelona, 1978.

_____, "Historia marxista, historia en construcción. Ensayo de diálogo con Althusser", en Ciro F.S. Cardoso y Héctor Pérez Brignoli (comps.), *Perspectivas de la historiografía contemporánea*, Secretaría de Educación Pública, México, 1976 (Sep-Setentas).

_____, "Histoire marxiste, histoire en construction. Essai de dialogue avec Althusser", *Annales, Econommies, Societés, Civilisations*, vol. XXVIII, núm. 1, enero-febrero de 1973, pp. 165-198.

_____, *Iniciación al vocabulario del análisis histórico, Editorial Crítica, Barcelona*, 1981 (Estudios y ensayos, 61).

ADVERTENCIA

Los textos me fueron proporcionados en su gran mayoría por el profesor Vilar en el verano del 90, en que tuve el privilegio de entrevistarlo y compartir en más de una ocasión largas horas de conversación, de gratos recuerdos e inestimables lecciones de sabiduría, generosidad y compromiso humano y profesional, que han sido su divisa de vida y su respuesta coherente y valiente a los tiempos conturbados que le tocó vivir.

Mi gratitud personal y generacional trata de encontrar en este libro una forma de expresión que le haga saber cuánto apreciamos en México y en Latinoamérica su obra, y cuán deudores somos de las orientaciones y caminos que él nos ha abierto.

Mi intención original era la de traducir los textos y hacerlos publicar en un foro profesional —la revista *Secuencia* del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora—, de reconocida calidad académica y cuyo espacio me había sido ofrecido por su actual director Hira de Gortari Rabiela, a quien quiero agradecer por este conducto su generoso apoyo y su amistad. Pero publicar todos los textos bajo la forma de un libro fue la feliz idea de otro colega, Carlos Illades, secretario de redacción de *Secuencia*. Inútil decir con cuánto entusiasmo acogía esta espléndida iniciativa que rebasaba mis expectativas iniciales. A excepción de los artículos sobre "Maravall y el saber histórico" y "Recuerdos y reflexiones sobre el oficio de un historiador", que me fueron entregados en español, todos los textos fueron traducidos integralmente por mí, por lo cual todos los posibles aciertos o errores sólo a mí deben imputarse. Intenté realizar una traducción cuidadosa, respetando el estilo y tratando de transmitir su riqueza, e incluso hice pequeñas correcciones o precisiones al texto sobre el oficio del historiador.

Sólo dos artículos no me fueron dados directamente por Pierre Vilar: "La figura de Fernand Braudel" y el que se tituló "La soledad del marxista de fondo", publicado en la revista *Espace-Temps*, y que Francois Dosse tuvo la gentileza de enviar a través de Carlos Aguirre, otro colega generoso que me proporcionó diversos materiales. Asimismo, deseo agradecer al doctor Nicolás Sánchez-Albornoz su autorización para publicar una nueva traducción de la conferencia que dictó el profesor Vilar en julio de 1987, en Ávila. Y al profesor Juan Malpartida el autorizar la reproducción del artículo sobre Maravall.

Por último, estoy en deuda con Angelina Martín del Campo, que escuchó mi lectura a vuelo de pájaro sobre el texto acerca de Labrousse para afinar ciertos términos, y a Sonia Díaz y Lydia Lugo, que más de una vez emprendieron la transcripción de mis artesanales manuscritos.

I. PENSAR HISTÓRICAMENTE[1]

[1] Conferencia pronunciada en la clausura de los cursos de verano de la "Fundación Claudio Sánchez Albornoz", Ávila, 30 de julio de 1987. Salvo indicación de lo contrario, la traducción de los textos fue realizada por Norma de los Ríos.

Es muy conmovedor para mí hacer uso de la palabra aquí, en esta Ávila que tanto amó don Claudio Sánchez Albornoz. Pero la Institución que hoy me hace el honor de invitarme no la fundó don Claudio para que se hablara de él. Los que lo conocieron y lo amaron, experimentan evidentemente la tentación de hacerlo. Me complacería mucho evocar ampliamente su prodigiosa erudición, su capacidad de síntesis, su genio polémico, su sentido del honor como hombre público, sus dotes de comunicación, su calurosa amistad.

No obstante, no pretendería, por ello, que su concepción de la historia y la mía coincidiesen. Recuerdo una sesión en el Ateneo Iberoamericano de París en la que don Claudio se había dado a la tarea de definir el método de la historia. Yo estaba en la primera fila del auditorio. A cada frase suya, la alusión a aquello que nos separaba era nítida. Él no me nombraba, pero yo seguía su mirada; me divertía mucho. Y algunas horas más tarde, delante de una buena mesa, ambos repasábamos el itinerario de su "monodiálogo" y nos preguntábamos cuántos de los presentes habían logrado advertir su carácter alusivo. Constatábamos así hasta qué punto dos historiadores de *vocación*, de *oficio,* pueden diverger ampliamente sobre los métodos e incluso el principio de su disciplina y, pese a ello, sentirse solidarios, parientes cercanos, frente a las pretensiones históricas de tal o cual construcción literaria, frente a toda ciencia ahistórica de la sociedad o frente a esos "especialistas en ideas generales", como llamaba Unamuno a los filósofos que creen manejar conceptos, cuando sólo hacen juegos de palabras.

Es, precisamente, de esta *referencia a la historia como modo de pensar* de la que hoy quisiera hablarles, sobre todo, para *señalar los peligros de una no referencia* (o de referencias *falsas*) a la historia. Resultaré quizá agresivo, pero nunca contra

los historiadores dignos de tal nombre, sino sólo con el objeto de reivindicar un *historicismo*.

Permítanme un recuerdo personal —ustedes saben que los viejos somos pródigos en ellos. Ocurrió en Atenas, en el curso de los años sesenta. Eran las dos o tres de la mañana. Desde las nueve de la noche anterior, el diálogo entre "intelectuales" griegos y franceses no cesaba. No recuerdo qué frase pronuncié, cuando súbitamente Nicos Poulantzas, al que acababan de presentarme, blandiendo hacia mí un índice acusador, me interpeló con voz tronante: "¡Pero usted cae en el historicismo!"

"¿Caigo en el historicismo?", exclamé con cierto humor. ¿Cómo podría caer en él? Si en él nado, vivo y respiro. ¡Pensar fuera de la historia me resultaría tan imposible como debe parecerle a un pez vivir fuera del agua! Me parece bien que un filósofo (siempre un poquitín teólogo) pueda ver el mundo *sub especie aeternitatis* y que un agente de bolsa viva bajo el signo del corto plazo. Pero querer pensar la sociedad, es decir su naturaleza, y pretender disertar sobre ello, exige una continua referencia a las *dimensiones temporales*. Tiempo de las galaxias y tiempo de las glaciaciones, tiempo de los mundos humanos cerrados y tiempo de las relaciones generalizadas, tiempo del arado y tiempo del tractor, tiempo de la diligencia y tiempo del avión supersónico, tiempo de la esclavitud y tiempo del asalariado, tiempo de los clanes y tiempo de los imperios, tiempo de las lanzas y tiempo del submarino atómico, cualquier análisis que se encierre *en la lógica de uno de esos tiempos* o que *les atribuya una lógica común*, corre el peligro de extraviarse y de confundirnos.

Hay que añadir, además, que esas temporalidades no afectan por igual ni al mismo tiempo a todos los *espacios terrestres* ni a todas las *masas humanas*. "Pensar históricamente" —y tanto peor si ello significa caer en el "historicismo"— implica *situar, medir, fechar,* sin cesar. En la medida de lo posible, ¡claro está! Pues nada es más necesario para un saber, que tener conciencia de sus límites. De lo cual, por cierto, se preocupan muy poco las disciplinas orgullosas de situarse fuera de la historia. En los últimos tiempos, me he visto obligado a meditar sobre estos temas, a raíz de un acontecimiento significativo, a propósito de encuentros profesionales e institucionales, y en torno a ciertas lecturas. Éstas serán, pues, mis referencias.

Comencemos por el *acontecimiento*. Pienso en el proceso Barbie, que tuvo lugar en Lyon del 11 de mayo al 4 de julio pasados. Ignoro el espacio que se dio a este proceso en la información española, pero tengo sabido que el cin-

cuentenario de 1936 provocó confrontaciones del mismo género *entre actualidad e historia*. El periódico *Le Monde* reunió un expediente sobre el proceso Barbie (informes, encuestas) y lo tituló: "Expediente para la historia". Y es justamente a partir de este título, que quisiera plantear una primera cuestión.

El proceso Barbie consistió en juzgar, según las reglas del derecho civil francés, delante de una audiencia de jurado popular, a un hombre de 75 años, Klaus Barbie, que en 1942 (cuando tenía 30 años) dirigía, en Lyon, la policía militar (y política) nazi. Hizo torturar hasta la muerte al responsable de la resistencia francesa frente a la ocupación: Jean Moulin. También torturó —en ocasiones personalmente— a simples sospechosos e hizo deportar hacia los campos de exterminio, cuya existencia conocía y cuyos fines aprobaba, varios convoyes de judíos entre los cuales uno que transportaba 41 niños entre los tres y trece años de edad. ¡Ni uno solo de ellos regresó!

Buscado como "criminal de guerra" en Alemania, Barbie fue reclutado en 1942, como especialista en la cacería de comunistas, por los servicios de inteligencia norteamericanos. En 1952 se consideró prudente enviarlo a América del Sur. En Bolivia, bajo el nombre de Altmann, se convirtió en hombre de negocios: ¿droga?, ¿armas? Él lo niega, pero ese no es el problema. Protegido del general Hugo Banzer, figura hacia 1980 como coronel de reserva en los servicios de inteligencia bolivianos. Sin embargo, fue identificado por Serguei y Beate Kraslfeld, abogados que juraron llevar ante la justicia a todo sobreviviente responsable de genocidio contra los judíos. En 1982, la caída de Banzer y el cambio de gobierno en Francia permiten su extradición. La instrucción del proceso duró cuatro años. El defensor de Barbie, M. Verges, militante anticolonialista, anuncia que alegará la ilegalidad de la extradición, la responsabilidad de un sinnúmero de franceses en los horrores de los años cuarenta, la del ejército francés en Argelia y del ejército israelí en Líbano, en actos similares a los de Barbie. De hecho, esta defensa no tuvo el eco esperado. Acarreaba demasiados problemas.

Empecemos por los problemas jurídicos, que no eran de poca monta. Barbie había sido ya condenado a muerte, por contumacia, en dos ocasiones (1952 y 1954) por "crímenes de guerra", pero al cabo de veinte años dichos crímenes habían "prescrito". Fue necesario retomar la acusación de "crímenes contra la humanidad", definida en Nüremberg, como imprescriptible y sujeta a un tribunal *civil* de jurado popular.

Por un tiempo se pensó que esto sólo se aplicaría al genocidio de judíos. Pero muchos hombres de la resistencia, víctimas o testigos de afrentas particularmente odiosas, se declararon "parte civil". Cuarenta abogados, decenas de testigos, hicieron de ese proceso una resonante tribuna de acusación. En dos meses, Francia revivía los "años terribles". Estudiantes de 15 a 17 años de edad fueron invitados para asistir a las audiencias y exponer sus conclusiones frente a sus camaradas de estudio y en la televisión. *Le Monde* anunció: "Proceso para la historia", y he dicho que este título *me preocupa*.

Que quede bien claro que esto no significa que yo emita un juicio negativo sobre el proceso. No predico el olvido ni de los dramas colectivos ni de las responsabilidades individuales. Resulta menos inmoral imaginar a Barbie muriendo en la prisión donde torturaba, que verlo pasar días felices en La Paz (el colmo de la ironía). Incluso la pena de muerte, suprimida en Francia, poco hubiera sido frente a su pasado.

Aclarado lo anterior, *mi inquietud proviene de mi condición de historiador*. Ver ese proceso asimilado a la "historia", significa alentar la opinión (por desgracia bastante extendida) de que *"la historia" establece los hechos, juzga a los individuos*. Juegos televisados, biografías populares, películas político-policiacas, reconstrucciones aproximadas de ciertos "ambientes", todo ello lleva al hombre de la calle a pensar la historia sentimentalmente, moralmente, en función de *individuos*. Yo me permito considerar que el conocimiento histórico es de otra naturaleza. Éste consiste en comprender y en esforzarse por hacer comprender *los fenómenos sociales en la dinámica de sus secuencias*.

Es verdad que durante el proceso Barbie se repitió continuamente: no juzgamos a un hombre, sino a un "régimen", a una "ideología", responsables de una verdadera masacre de inocentes. Pero, ¿qué es un *régimen*, una *ideología*, un *genocidio*? ¿De qué serviría haber precisado tales conceptos, descrito tales hechos, si no les *restituimos su génesis*? Esto aconteció, pero ¿de dónde surgió? El proceso Barbie no esclarece la "historia". Es a la "historia" a la que le toca echar luz sobre el proceso Barbie.

¡Una vez más, quisiera que se me entendiera bien! *Esclarecer* no es *justificar, comprender* no significa *disculpar*. Cuando Cristo crucificado dice: "Perdónalos Padre mío, que no saben lo que hacen", se plantea un grave problema teológico: el instrumento de un designio de la Providencia ¿puede ser considerado responsable de cumplir dicho designio? Pero igualmente grave es el problema moral planteado a todo magistrado, a todo jurado popular: *¿el*

hombre es responsable de su inconsciente? El hombre llamado a "juzgar" debe ser a la vez psicoanalista y sociólogo, puesto que también existen *inconscientes colectivos*.

El mismo proceso seguido a Cristo puede ser replanteado en una situación de ocupación militar, de luchas religiosas, de agitación social, cuyas tensiones no podemos ignorar hoy en día. Se perfila entonces otra tentación: el deseo de extraer aquello que tienen en común las situaciones a través de los tiempos, edificar una sociología formal, una tipología de los "poderes", es decir, una teoría del "poder" en sí. Pero el historiador no se mueve en la abstracción: si bien no rechaza las sugerencias de ninguna "ciencia humana", necesita comprobar su aplicación en el espacio y en el tiempo.

El nazismo se encuentra en la confluencia de imaginarios colectivos que se pueden *situar, fechar*. Leon Poliakov, quien testificó en el proceso, esbozó una sociología de *causalidades diabólicas*. Se trata de la costumbre, constatada con frecuencia, de atribuir las *desgracias colectivas* a tales o cuales grupos minoritarios mitificados (francmasones, jesuitas, etc.). En este campo, el antisemitismo es un buen ejemplo, amén de serle familiar a cualquier historiador: el *pogrom* medieval (masacre de judíos, minoría marginalizada), forma parte de las reacciones populares periódicas contra la "crisis de antiguo tipo", cuya secuencia es: "escasez-carestía de los víveres-especulación sobre los precios" —y, frecuentemente, epidemia.

Más aún, este mecanismo se manifiesta todavía con frecuencia en la Europa oriental del siglo XIX y hasta del XX. Hay guetos en la Polonia de Pidsuski y, a otro nivel, en la Viena de los años 1900, las clases medias y altas practican un discreto *apartheid* mundano y profesional con respecto a las minorías judías (en el seno de las cuales, por cierto, nace el psicoanálisis, lo cual no deja de ser significativo). No olvidemos tampoco que a fines del siglo XIX y principios del XX, incluso en ciertos medios revolucionarios (prudonistas, bakuninistas), el capitalismo tenía como símbolo al "¡banquero judío!".

Pensar que el viejo modelo de crisis-*pogrom*, rural y local, haya podido surgir bajo otra forma en el siglo XX, a nivel de un gran Estado, ante una crisis moderna que afectó durante años a millones de hombres miserables o desempleados, ¡qué tema apasionante para el historiador! Pero en la secuencia *crisis-causalidad diabólica-tentación de genocidio*, resultaría sumamente peligroso retener tan sólo la "ideología", la "mentalidad", y olvidar a subestimar el componente *crisis*.

Quiero hacer una rápida digresión de carácter *metodológico*: en historia desconfío de la noción de *causa*, generalmente simplificadora, e incluso de la noción de *factor* (salvo si puede ser matematizado en tal o cual terreno). Prefiero hablar de *componentes* de una situación, elementos de naturaleza sociológica con frecuencia distinta, que se combinan en relaciones siempre recíprocas pero variables en los *orígenes*, en el *desarrollo*, en la *maduración* de dichas situaciones. ¿Cómo no destacar, por ejemplo, entre el nacimiento y el estallido definitivo del nazismo alemán, un periodo de reflujo, casi de desaparición, entre los años 1925 y 1928, momento de recuperación, de "prosperidad" en la Alemania anterior a la crisis de 1929?

A la inversa, si buscamos los *orígenes*, el *nacimiento* del fenómeno "nazi", ¿cómo no referirse a los dramáticos años 1919-1923, que nos describen (los leí apasionadamente en su tiempo) Erich María Remarque, Ernst Glaser, Ludwig Renn, E. von Salomon, a un país vencido, ocupado (a menudo por tropas coloniales, fértil terreno para el racismo), cómo olvidar aquella fórmula francesa "Alemania pagará", ¡cuando un millar de marcos no bastaba para comprar una caja de cerillos!

Insisto en repetir: la situación de 1923 no "excusa" el sadismo de Barbie, de la misma manera que la hambruna de 1891 tampoco exonera a un *mujik* asesino de judíos en un pueblo ucraniano. Pero las *fechas* permiten *situar* las preparaciones psicológicas de los fenómenos. En 1923, Barbie tenía diez años; y bien sabemos el impacto de los recuerdos infantiles. Ese mismo año (el de la ocupación el Ruhr) yo tenía 17, y me contaba entre los numerosos franceses que ya presentían un sombrío porvenir para Europa, aunque nuestra opinión no tuviera eficacia alguna. Recuerdo un encuentro que tuve en un tren europeo con un joven alemán que, al darse cuenta de que yo era francés, exclamó: "¡Ah, la gran nación!" ¡Nunca olvidé su tono de rabiosa ironía! El *complejo de vencido* es un componente de la historia. Los franceses lo conocieron después de 1871, los españoles después de 1898.

Existe pues —o al menos debería existir— un psicoanálisis de los grupos humanos, de todas las categorías grupales: clases sociales, medios profesionales, comunidades espaciales grandes o pequeñas, organizadas políticamente o no. Freud y Jung plantearon el problema, pero no los sistematizaron. El autor más citado como psicoanalista del nazismo es Wilhem Reich, especialmente interesado como contemporáneo y, en consecuencia, como actor, en la dramática secuencia alemana: guerra-derrota-crisis revolucionaria-crisis económica-nazismo. Pero, por la razón

misma de su implicación, Reich no resulta siempre el más esclarecedor.

A mi parecer, el verdadero maestro en materia de psicoanálisis de grupos es Alfred Adler, discípulo disidente de Freud. La noción de "complejo de inferioridad", observada clínicamente en el individuo, puede aplicarse a nivel de grupos. Lo mismo puede intentarse con el "complejo de vencido", al que he hecho referencia. Y bien sabemos que, para Adler, todo complejo de inferioridad tiende a ser compensado por superioridades imaginarias que pueden suscitar en el individuo creaciones geniales o desviaciones patológicas. Este juego entre situación y aspiración se da también en las colectividades, y la *tendencia del individuo a identificarse con el grupo*, lo conduce a superar su complejo personal atribuyendo al grupo, para bien y para mal, una superioridad. En el estadio, los jugadores quieren ser los "mejores" y, en las gradas, es la turba la que grita y golpea algunas veces. En los campos de batalla la juventud muere y mata, pero en las columnas de los periódicos, todo un *vocabulario* traduce y refuerza las visiones imaginarias. ¡Qué material para el historiador!, quien debe darse a la tarea de situar por medio de *textos* y de *ejemplos*, en el *espacio* y en el *tiempo*, los tipos de grupo con los que el individuo *tiende a identificarse*.

Acabo de pronunciar la palabra clave: *identidad*, que hoy está a la orden del día en las diversas ciencias humanas. En los últimos años he explorado (sin ninguna pretensión de exhaustividad) la literatura (antigua o reciente) acerca de esa noción. No digo que me haya decepcionado (nada que sea humano me es ajeno), pero el "espejo" de Lacan o los libros de Erikson explican sobre todo las diversas etapas de las relaciones entre el individuo y la sociedad, desde el nacimiento hasta la edad madura: explican más a Barbie que al nazismo. El seminario de Levi-Strauss sobre la "identidad" reveló una extraña incapacidad para vincular "etnicidad" e "historia caliente".

Pero aún me encuentro más decepcionado por el cambio súbito e inesperado de auténticos historiadores de vocación, de oficio, ante tal problema o, al menos, ante ese *vocabulario*, el de la "identidad". Fernand Braudel pasa bruscamente, en sus últimos años, de los horizontes mediterráneos y de las "economías-mundo", a una *identidad de la Francia* muy cercana a Vidal de la Blache y a Michelet. Pierre Nora busca, en siete lujosos volúmenes, *la memoria de Francia*, que Colette Beaune no duda en hacer remontar a Hugo Capeto. En Alemania, una historiografía discretamente "revisionista" tiende a justificar el totalitarismo

nazi ante la consideración de otro "totalitarismo" cuya imagen nos recuerda mucho la *causalidad diabólica* enarbolada en los años treinta por las clases conservadoras del mundo: el complot *masón-judeo-bolchevique*.

Espero que no nos encontremos, por efecto de una nueva *crisis* material, después de un episodio de gran desarrollo como los "gloriosos treintas", ante un nuevo "complejo de inquietud" de los vencedores de 1945 y ante un nuevo sueño de revancha entre los vencidos. Les recuerdo que bajo la República de Weimar, en principio pacífica, se levantaron monumentos a los muertos de 1914-1918 con la inscripción: *Invictis, victi, victuri*: los muertos son invencibles; los vivos, vencidos, son los vencedores del mañana. De esta manera, vencedores y vencidos pudieron vivir durante 20 años (1918-1938) en una sucesión de fases de despreocupación y de exaltación, organizadas, a su vez, en función de otros conflictos, los *conflictos internos*.

Pero no se comprenderían bien la *forma* y la *intensidad* de las pasiones de grupo si olvidáramos vincularlas al carácter *religioso* que asumieron en Europa, en pleno siglo XIX. Sociedades forjadas por las revoluciones inglesa, americana, francesa, en principio burguesas y nacionalistas, transfirieron de hecho a los valores "patrióticos" las pasiones religiosas del medievo, el apego a los tabúes de los primitivos. Me agrada mucho citar, y mis amigos españoles me perdonarán si resulto repetitivo, la frase de Pi y Margall, quien constata en el curso de los años 1870:

> Pretenden ahora hacer de las naciones poco menos que ídolos, suponiéndolas eternas, santas, inviolables, las presentan como cosas superiores a la propia voluntad de nuestros ancestros, como si se tratase de esas formas naturales, obra de los siglos. Hay que reconocer que el hombre es esencialmente idólatra. Arrancamos a Dios de los altares, echamos a los reyes de sus tronos y, henos aquí, levantando sobre los altares las imágenes de las naciones.

Ni Weber ni Durkheim hablaron más claro. Para juzgar así su época, le bastaba a Pi y Margall con escuchar los discursos de sus contemporáneos: "No me cansaré de aconsejar... un *culto* al patriotismo", decía Castelar; "la patria es un organismo superior, una personalidad muy valiosa"

La transferencia de vocabulario no tiene ambigüedad. Y en 1882, Cánovas no dudaba en decir: "Señores, las naciones son *obra de Dios...*" —aunque cierto es que añadía, en honor de los libre-pensadores presentes sin duda en el auditorio del Ateneo madrileño: "*...o de la natu-*

raleza". Lo cual no hace sino confirmar la constatación de Pi y Margall: la nación asimilada a *formas naturales, obra de los siglos*, versión materialista de la idolatría patriótica, que en Cánovas toma forma *jurídica, moral*: "El homicidio, acto ordinariamente bárbaro, repugnante, criminal, merece justificadamente una recompensa, cuando, con los colores de la patria desplegados al viento, nos enfrentamos a un poder extranjero en el campo de batalla."

En su defensa personal, Barbie empleó el mismo lenguaje: "Cumplí con mi deber de soldado." Entendámonos: deber de matar, luego entonces, *derecho* de matar. Pero estas cosas casi no se dicen. Cánovas es una excepción. Y en cierto sentido resulta satisfactorio, para nuestra sensibilidad, *que morir por la patria* sea glorioso, y "matar por la patria", generalmente inconfesable. Pero lo uno implica lo otro, peligrosamente.

Siempre soñé con un estudio sistemático de las palabras "morir por la patria" en el vocabulario político. El tema atrajo a Kantorovic, pero su investigación versó sobre los tiempos antiguos y la literatura eclesiástica. Empero el origen de su reflexión era totalmente moderno. Durante la guerra de 1914, un cardenal belga había afirmado que todo aquel que moría por la patria iba al Cielo: no todos los teólogos estaban de acuerdo con tal afirmación. Kantorovic hizo remontar el *pro patria mori* a los textos *bizantinos* como un decreto de Estado (y de un Estado que, justo es decirlo, ¡no vemos en qué podía representar la identidad de una *patria* para cada una de sus partes integrantes!)

Patria, Estado, nación, son términos cuyo contenido y relaciones recíprocas deben intrigar incesantemente al historiador, en cada momento de la historia. Con demasiada frecuencia se les trata como evidencias dadas. Además, desde la revolución francesa, los tres términos tienden a confundirse, e implican que cada Estado, en sus límites jurídicos, representa una *voluntad general* y se identifica con *una potencia*. Recordemos el discurso de lord Salisbury al día siguiente de la derrota española de Cavite (1 de mayo de 1898): una nación que pierde su poder está *moribunda*. Aquí está la *personalización*. En cada situación histórica hay que aquilatar el sentido y el grado de aceptación por parte del grupo de dicha personalización, que atribuye al grupo los fantasmas del individuo.

Desde hace varios años he consagrado un seminario a este tipo de problemas. El mayor interés de ese seminario es sin duda el reunir a investigadores de diversas disciplinas y de comunidades humanas también distintas. Tal como lo estamos haciendo esta noche, allí tratamos siempre de combinar la reflexión *histórica sobre los textos*, la reflexión

sugerida por los acontecimientos de *actualidad* y la reflexión sobre las numerosas *obras* recientes que se refieren al mismo tema.

Hay que reconocer que, muy a menudo, una bibliografía abundante resulta decepcionante; al cabo de tantos años, no me considero suficientemente preparado y, tal vez, no lo esté nunca para tratar decorosamente el verdadero problema de conjunto. Por desgracia hay muchas obras que muestran menos escrúpulos: los casos particulares se erigen fácilmente como modelos generales, y las obras generales carecen a menudo de referencias concretas, prefiriendo los *catálogos de formas* a los *análisis de formación*... Por ejemplo, en España puede resultar extraño que el caso valenciano, complejo y particular, haya podido dar lugar a pequeñas obras tituladas: *Crítica de la nación pura* y *De impura natione*, mientras que las obras "sociológicas", desde las pretensiones de Rokkan a las puerilidades de Fougeyrollas, desdeñan soberbiamente las lecciones de las nacionalidades en evolución, en discusión. Nos damos cuenta hasta qué punto un mundo en búsqueda de instituciones *supraestatales*, trabajado por múltiples exigencias *infraestatales*, no logra desembarazarse del vocabulario y, por ende, del concepto de *Estado-nación*.

Se plantea así un problema entre la *historia* —o, si se prefiere, el pensamiento histórico, el "historicismo", o simple y llanamente, el *historiador*— y, por otra parte, las *ciencias humanas* de diverso género, poco preocupadas a menudo de las interacciones en el seno de la *totalidad social* y de las referencias al *tiempo*. Mis contactos parisinos, antiguos y recientes, me han confirmado —a veces caricaturalmente— lo escabroso del problema.

Participé directamente, poco después de 1950, en la creación de una institución en la que habíamos depositado grandes esperanzas. Desde 1876 existía en París, cerca de la Sorbona, una estructura de investigación: *l'École Practique des Hautes Études* (Escuela Práctica de Altos Estudios). Se componía de diversas secciones: ciencias exactas, filosofía, ciencias religiosas (esta última había provocado cierto escándalo, en el momento de su fundación, por la audacia "modernista" de su título). Pero la "sexta sección", denominada de Ciencias Económicas y Sociales, no había visto aún la luz del día. Parece ser que, entre 1875 y 1950, los *juristas* y los *economistas* desconfiaron de la noción de *investigación*. Sin duda, pensaban que ya habían "descubierto todo".

Hacia 1950, un hombre se había propuesto poner en marcha esta "sexta sección". Era un historiador, se lla-

maba Lucien Febvre. Su visión de la historia como ciencia ("síntesis histórica", "historia-inteligencia") implicaba que el historiador fuese, a la vez, un tanto geógrafo, un tanto demógrafo, un tanto economista, un tanto jurista, un poco sociólogo, un poco psicólogo, un poco lingüista... La lista podría extenderse aún. Sé muy bien que los términos "un tanto...", "un poco..." pueden molestar, y sin duda molestan, ya que una "ciencia", un "saber", exigen conocimientos *profundos*. Pero la idea de Lucien Febvre era de otra naturaleza: un médico no es un químico, pero ¿puede ignorar todo acerca de la química?; un astrónomo no es un físico, ¿puede acaso ignorar todo sobre la física? *Saber mucho* es necesario para el especialista, *comprender suficientemente* los diversos aspectos de lo real resulta indispensable para aquel que se entrega a un esfuerzo de síntesis y es justamente este esfuerzo el que se le pide al historiador.

La "modernidad" de los distintos saberes puede parecer vinculada a su aislamiento teórico (economía, matemática, estructuralismos varios, etc.) pero el mundo social, real, no es una yuxtaposición de relaciones específica. Ha sido, tal vez en el campo de la demografía, donde las relaciones entre la historia y la teoría han dado los resultados menos decepcionantes.

Hay que reconocer que, en lo general, las esperanzas que tenía Lucien Febvre en una colaboración mejor organizada entre las ciencias humanas, no ha sido coronada por un buen éxito real. En apariencia, sin embargo, podría sostenerse la opinión contraria: la "sexta sección" de Altos Estudios fue creada, se desarrolló, se transformó en una institución autónoma y pasó de tener 20 "seminarios de investigación" a 125, complementados con un conjunto de centros, seminarios, revistas y publicaciones, intercambios con el extranjero, etcétera. Un gran éxito, pero en el cual yo ya no reconozco —y ésta es, por supuesto, mi opinión personal— la idea inicial de Lucien Febvre: un conjunto de puntos de vista sobre el hombre en sociedad, coordinados por la historia, y a su servicio. En reuniones recientes, donde se buscaba un diálogo entre disciplinas, he constatado hasta qué punto cada una de ellas tenía su lenguaje, se complacía en su soledad, y sólo consideraba a la historia como una especialidad, entre otras, y, sin duda, la más anticuada.

El peligro de tal especialización, fuera de esta experiencia específica, me parece desgraciadamente generalizado. Deviene incluso en caricaturesco, cuando el ejercicio de tal o cual ciencia humana entraña una suerte de cerrazón de aquellos que la cultivan dentro de ciertos medios so-

ciales o de capillas profesionales. A finales del último invierno, fui invitado por el Colegio Internacional de Filosofía a una larga sesión pública consagrada —según decía la invitación— a un balance del estructuralismo de los años sesenta en las ciencias humanas. Yo había reflexionado ampliamente sobre el problema en el curso mismo de los años en que se planteó.

Quedé un tanto asombrado de la solemnidad de la reunión, del despliegue de medios (en los locales de la antigua École Polythecnique) sobre todo porque aquello me parecía contrastar con la pobreza habitual de nuestras universidades. El público femenino estaba cubierto de pieles y joyas, la "intelectualidad" parisina de "moda" se encontraba en escena. Muy pronto caí en la cuenta del tema que dominaría el debate: la reciente aparición de la monumental *Histoire de la psychanalyse en France* de Elizabeth Rudinenko. El "estructuralismo" puesto a discusión se reducía al psicoanálisis y el psicoanálisis, al episodio de Jacques Lacan, y casi al problema de su persona. ¿Amaba el dinero, como parecía sugerir el libro de Rudinenko? ¡No!, sostenía ampliamente uno de los oradores, yerno del doctor Lacan... Incluso en la forma de abordar *la historia* de un modo de pensar tan apasionante como el psicoanálisis, se reconocía la obsesión por la anécdota y por los personajes. En el estrado, Jean Pierre Vernant, que representaba el modo de pensar histórico, no parecía encontrarse a sus anchas.

Una semana más tarde, en una sesión del mismo tipo, el Colegio Internacional de Filosofía proponía el tema: ¿qué es una ideología? Este problema formaba también parte de mis preocupaciones. Algunas de las participaciones, a pesar del estilo deliberadamente hermético, fueron importantes; pero, una vez más, escuchamos durante casi una hora a un importante psicoanalista meditar sobre lo que *para él* representaba el problema: el pueblo judío, ¿es el *elegido* o simplemente el *aliado* de Dios?

No digo que la intervención me haya dejado indiferente; todo problema teológico puede, a la vez, arrojar luz sobre la Historia y ser esclarecido por ella. En la misma semana en que tenía lugar la reunión tuve la oportunidad de acercarme, en una reciente Historia de Cataluña, al problema del *adopcionismo*, planteado hace cosa de mil años en el corazón de un valle de los Pirineos por un obispo de Urgell: ¿Jesús es realmente el hijo o tan sólo el hijo *adoptivo* de Dios? No nos ríamos; se trataba de responder a la objeción musulmana de si los cristianos, con su concepción de la Trinidad, podían considerarse realmente *monoteístas* y, en un momento en que la lucha entre cristianos y

musulmanes dominaba la historia del siglo, ¿cómo subestimar la aparente querella de los términos? De la misma manera, si yo retomo el problema del pueblo judío "*elegido* de Dios", "*aliado* de Dios" en historia de nuestro siglo XX, me enfrento a una combinación de componentes excepcionalmente rica: diáspora, genocidio, fundación del Estado de Israel, guerra de Seis Días, psicología *obsidional* de este Estado —que resulta casi una excepción colonial en el momento en que triunfan las "descolonizaciones". Ni un psicoanálisis individual, ni una banal "historia ideológica" pueden satisfacer el espíritu del historiador ante tal complejidad. Pero si yo hubiese dicho esto a mis anfitriones psicoanalistas y filósofos, sin duda me hubiesen acusado de "¡caer en el historicismo!"

Unas palabras para concluir: geógrafos, demógrafos, economistas, etnólogos, sociólogos y psicólogos, politólogos, estructuralistas o no, todos ellos sugieren al historiador problemáticas, métodos de investigación, marcos referenciales de los diversos problemas planteados por el hombre. El historiador tiene otras posibilidades, otros deberes. Debe *observar a través del tiempo* y también a *través del espacio*, en qué medida cada una de las jóvenes ciencias humanas corre sin cesar el riesgo de *limitar su campo de estudio y de generalizar las conclusiones*, mientras que el movimiento de la historia resulta de la *coexistencia de los campos* y de la *interacción de los factores*, en un movimiento continuo —frecuentemente rítmico, "coyuntural"— de relaciones cuantitativas y cualitativas.

Quisiera complementar estas reflexiones acerca de la forma de pensar propia del historiador con ciertas alusiones al mundo actual y lo que, sobre él, escuchamos cotidianamente a causa de una cierta vulgarización de temas intelectuales presentados deliberadamente como temas "dominantes".

Resulta normal preguntarse si los progresos de la robótica industrial, la revolución de la computación, la conquista del espacio, han modificado o no la fisonomía del mundo y su interpretación: ¿nos encontramos en la era posindustrial de la economía, en la era posmoderna de la cultura y, por supuesto, como se repite sin cesar, en la era posmarxista de toda visión económico-social del proceso histórico?

Me limitaré a ciertas observaciones hechas bajo la óptica elegida: la de las *exigencias del espíritu histórico* frente al *conjunto* de *hechos sociales*. Se trata primero que nada de no olvidar: 1) las *desigualdades del desarrollo* según las regiones del globo, en un mundo material desquiciado por la inno-

vación y 2) la multiplicidad de combinaciones entre los diversos *tipos de tiempos*: tiempo de lo *económico* (incluyendo lo demográfico), tiempo de lo *social* (incluyendo lo político), tiempo de lo *mental* (incluyendo el hecho *religioso* o cualquier sustituto de lo religioso).

Plantear tales problemas en el marco de una ponencia exige la utilización (discutible) de un procedimiento *por oposición*, es decir: se trata del análisis crítico de ciertos textos caracterizados precisamente por su contenido y su lenguaje *antihistóricos* o ahistóricos. Para ello elegí dos obras muy diferentes la una de la otra, tanto por lo que toca a sus autores —un filósofo francés y un urbanista-ecologista español— como por el nivel y el estilo de sus argumentos y, por ende, de sus conclusiones, pero ambas obras típicas de la década de los ochenta, características de lo que yo llamo su *coyuntura mental*: convergencia de problemáticas, similitud de ignorancias.

Uno es el libro de Jean Baudrillard, *El espejo de la producción*,[2] que ostenta como subtítulo "La ilusión crítica del materialismo histórico". El otro es el pequeño trabajo de Luis Racionero, *Del paro al ocio*[3] que, publicado en 1983, anunciaba ya en 1985 su octava edición, lo que no significa en modo alguno que se trate de una obra fundamental ni considerada como tal. Lo mismo puede decirse del libro de Baudrillard. Pero lo que importa constatar es que dichos textos suscitaron comentarios favorables y encontraron lectores complacientes. Esto me parece más importante y más significativo que si se tratase de reflexiones del más alto nivel (Habermas o Lyotard), cuyo lenguaje, más hermético, los destina a un público infinitamente más restringido. Seguramente se me reprochará —me lo reprocho a mí mismo— el haber escogido la solución de facilidad criticando formas un tanto caricaturescas de la "coyuntura mental" de 1980. Pero nada tiene más sentido que las caricaturas involuntarias.

En el libro de Baudrillard la obsesión de la producción se nos presenta como un *espejismo* característico de nuestro tiempo. Al autor le interesaba utilizar, sin preocuparse de qué manera, el vocabulario de Lacan. La confesión se encuentra en la página 12 del libro. Ahora bien, el paralelo esbozado entre el descubrimiento de la personalidad en el imaginario y la imposición al imaginario colectivo de la importancia del hecho *producción* por parte de la economía política resulta un ejercicio totalmente superficial. Si algún efecto de espejo hay, es entre el autor y la obra. El autor sólo lee en los textos y en los hechos aquello que le interesa demostrar y lo que le interesa demostrar es "*la ilusión crítica del materialismo histórico*". El subtítulo de la obra lo

[2] Publicado en Barcelona en 1980 por Editorial Gedisa y en 1983, en México, por Editorial Gedisa Mexicana.

[3] En español, en el texto.

dice claramente. No faltarían, por supuesto, las citas de Marx; y la primera esclarece perfectamente el punto de partida de una posible discusión: "El primer acto que distingue al hombre de los animales, no lo constituye el hecho de pensar, sino el hecho de producir sus medios de subsistencia."

En efecto, una discusión filosófica puede muy bien partir de allí: ¿el hombre produce porque piensa o piensa porque produce? Y, de inmediato, nos vienen al espíritu las palabras de Pascal: "El hombre no es más que un carrizo, el más endeble de la naturaleza, pero es un carrizo que piensa." Pero ésta no es la objeción de Baudrillard. "¿Qué necesidad tenemos, dice, de afirmar que la vocación del hombre es la de distinguirse de los animales? El humanismo es una obsesión que nos viene también de la economía política..."

Reconozco que no es falso que la noción de hombre *productor* pueda encontrarse en el primer libro titulado *Traité d'economie politique* de Antoine de Montchrestien, que data de 1615: "Ningún animal —escribe él— nace más imbécil que el hombre." Pero, en seguida define al hombre como "un instrumento vivo, un útil cambiante, susceptible de toda disciplina, capaz de cualquier operación...", frase que podría confirmar la afirmación de Baudrillard. Pero resulta que Baudrillard no la cita, y es probable que la ignore y, en cambio, Montchrestien nos remite a las fuentes de su definición: Bruto, Casio, Catón, es decir, al mundo de la *antigüedad*, al mundo de la *esclavitud*.

Sin embargo, Baudrillard sostiene que la noción de hombre productor no existía ni entre los primitivos, ni en la antigüedad, ni en la edad media; se trataría de una invención de la era *moderna*. Etnólogos e historiadores tienen pues el derecho a la palabra para elegir entre Montchrestien, que remite a sus fuentes, y la afirmación de Baudrillard.

Resulta instructivo darse cuenta de cómo utiliza el filósofo supuestas referencias a la etnología y a la historia:

1) *La referencia a las lecciones de la etnología* para demostrar que la noción de producción es inexistente en las sociedades primitivas se reduce a *la mención*, entre paréntesis, *del nombre de un etnólogo*. Este tipo de argumento de autoridad sin referencia precisa y sin cita textual remite a la peor de las escolásticas. El etnólogo invocado "entre paréntesis" es Marshall Sahlins, sin duda uno de los especialistas más brillantes de las sociedades polinesias y las islas Fidji y de competencia indiscutible. ¿Pero acaso el invocarlo basta para establecer una verdad? Y ¿ha dicho él realmente lo que se le atribuye?

Resulta, por otra parte, que yo he leído mucho a Sahlins, ciertamente no en calidad de especialista, sino precisamente para evaluar lo que aporta a la controversia en la que, como Jean Baudrillard, planteaba una "crítica al materialismo histórico". Ello me permitió constatar, en primer término, que Sahlins entra en controversia no sólo con otros etnólogos, sino con escuelas enteras de etnoantropología. En segundo lugar, que se encierra voluntariamente en la observación de sociedades "frías" —en el sentido de Levi-Strauss, es decir situadas fuera de la historia propiamente dicha—, cosa que no autoriza para discutir de "materialismo histórico". Finalmente, que interesándose preferentemente, si no exclusivamente, en las estructuras mentales de una sociedad, es decir en la manera en que ella se ve a sí misma, en el modo como traduce míticamente su funcionamiento, se corre el riesgo de resolver el problema por la forma misma como se plantea.

Que no se piense ni por un momento que, amparado en estas consideraciones, pretendo liquidar o incluso subestimar la contribución de Sahlins. Pero la forma en que Baudrillard lo invoca no puede ser un argumento más que a los ojos de los lectores que, no habiendo nunca leído a Sahlins, son invitados a creer a pie juntillas aquello que se le hace decir. Frente a esto, no es sólo el espíritu del historiador el que se rebela, sino también los requerimientos de su oficio.

2) En lo *tocante a la antigüedad*, Baudrillard tiene, es verdad, una referencia histórica. Una sola, pero excelente: Jean Pierre Vernant. Este gran historiador, extremadamente sensible por añadidura a las lecciones de los etnólogos, ha demostrado efectivamente que las estructuras mentales de la civilización griega —por lo menos, precisando, las de tiempos más remotos— integraban creencias mágicas; suponían intervenciones supraterrenales; hacían intervenir todo un juego de dones y contradones y, por tanto, no podían funcionar de acuerdo con nuestros modelos económicos habituales. Pero, ¿es posible deducir de esta constatación, que concierne a la conciencia *interna* de una sociedad remota, lo que deduce Jean Braudrillard (p. 87): "*Ni la tierra ni el esfuerzo son factores de producción.*"

Esta confusión, continuamente sugerida, entre realidad y conciencia de la realidad, evoca en mí un recuerdo personal. Una discusión, hace cosa de veinte años, acerca del propio Vernant, en un seminario del economista André Piatier y en presencia de nuestro colega historiador-economista italiano, Carlo M. Cipolla. Habiendo escuchado a Vernant, Cipolla bromeaba afirmándonos que su propia remuneración en una universidad norteamericana re-

presentaba seguramente un elemento mágico en la economía de Estados Unidos.

En efecto, las leyes económicas no han funcionado jamás exclusivamente bajo criterios racionales (pensemos en la mitificación actual de la noción de empresa). Precisamente por ello, prefiero un *historicismo* a cualquier *economicismo*. Pero, justamente, el materialismo criticado por Baudrillard (o Sahlins) es un materialismo *histórico*, es decir que toma en cuenta todos los *componentes* (para evitar el término demasiado preciso de "factor"). Quiero agregar que, desde hace un cuarto de siglo, la totalidad de los aportes de Vernant figuran en todos los manuales al menos en lo que toca a la Grecia primitiva.

Por otra parte, en 1988 acaba de aparecer un pequeño libro, que es un compendio de textos, firmado por J.P. Vernant y P. Vidal-Naquet, titulado *Travail et esclavage en Grèce ancienne*. Un enfoque minucioso a través del lenguaje, desde Hesiodo a Jenofonte, en que incluso los mitos no resultan negativos frente al trabajo y la tierra. El mito de Prometeo justifica "*la necesidad de regar la tierra con el sudor de la frente para hacerla fructificar*" (p. 5) y "*los dones de la tierra deben merecerse*" (p. 5), lo que no confirma en lo absoluto la opinión de Baudrillard de negar esos "factores de producción".

Es verdad que las relaciones son complejas y específicas según se trate del *oikós* rural, del artesanado urbano, o del trabajo esclavo. Los griegos escribieron mucho acerca de los orígenes de este último; creyeron poder distinguir entre los *ilotas*, aborígenes reducidos al estatuto de esclavos a causa de las invasiones helénicas venidas del norte, y los *bárbaros*, convertidos en esclavos por la fuerza de las armas o por la venta.

Los artesanos, numerosos e importantes para la vida de la ciudad, son, sin embargo, excluidos de su gestión mediante la práctica y, por ende, la teorización política. Ahora bien, esta oposición entre clases trabajadoras y clases dirigentes la encontraremos bajo otras formas, en el medievo y posteriormente.

Vidal-Naquet plantea la pregunta: "*¿los esclavos constituían una clase?*" Uno de sus capítulos se titula incluso "La lucha de clases". No confundamos este vocabulario con una adhesión al marxismo, pero ¡tampoco lo condenemos en nombre de Vernant! Insisto, no soy especialista en esos problemas pero, cuando tenía 20 años, recuerdo haber estudiado bajo la dirección del gran helenista Gustave Glotz, a título de ejercicio epigráfico, los salarios de los trabajadores que construían un templo griego. Las listas existían; los salarios también, creo yo.

Como vemos, la autoridad de J.P. Vernant, al igual que la de Sahlins, es invocada por Baudrillard de manera totalmente cuestionable. Recordemos, asimismo, que la noción de valor-tiempo de trabajo, nace con Aristóteles. Iba a decir, "como todo el mundo sabe" o "como Baudrillard debería saberlo..."

3) Una palabra más sobre el *problema de la esclavitud*, ¡que no es exclusivo de la antigüedad! Baudrillard afirma, con toda tranquilidad, que la relación amo-esclavo es ante todo *simbólica*; en todo caso, dice, más simbólica que económica. ¿Por casualidad leyó a Ramón de la Sagra, Varela, Gilberto Freyre, Fogel, Engerman, Temin, Klein, Moreno Fraginals, Genovese o Meillassoux? Probablemente no, y sería pedante reprochárselo. Pero entonces, ¿acaso se definiría al filósofo como "aquel que habla de lo que no sabe", según dice un viejo proverbio español, cruel ante el vocabulario hermético?

Hace mucho tiempo reproché a Raymond Aron el haber definido la historia a partir de sociologías alemanas más que centenarias; a Michel Foucault el haber definido "el saber económico de la época clásica" a partir de una información totalmente rebasada; a Paul Ricoeur el contradecirse a sí mismo, a diez años de distancia, sobre las posibilidades del análisis histórico, y de haberse equivocado aquella vez, por diez años, sobre la fecha del primer número de los *Annales*.

En ocasión de un coloquio dominado por los filósofos, Aron, después de una intervención mía me prohibió "hablar (de) filosofía", sin duda en nombre de los "especialistas en ideas generales". Con gran escándalo de los filósofos, yo respondí lo bien que él se permitía "hablar (de) historia". Pero frente a mí una sonrisa de complicidad del gran medievalista Postan me tranquilizó por completo. Sin duda, estos pleitos de lavadero resultan deplorables, pero la "ideología dominante" los utiliza sin cesar en provecho de las posiciones menos realistas acerca de la evolución de las sociedades.

4) Uno de los capítulos de *El espejo de la producción* se ocupa de la edad media. Se titula: "Acerca del modo arcaico y feudal", lo que ya es de por sí un extraño vocabulario. "Arcaico" resulta un término vago, "feudal" debería ser un concepto preciso. Incluso podríamos preguntarnos si el autor no habrá querido decir "mundo" en lugar de "modo". Pero lo que importa destacar es que resulta del todo inútil buscar en el capítulo señalado la más mínima alusión a lo que constituye la realidad feudal: las relaciones sociales en torno a *la tierra*. Se llama la atención sobre el *trabajo artesanal* como si fuese esencial en el me-

dievo, cuando basta haber hojeado contratos de aprendices, documentos corporativos —ya sean del siglo XII o del XVII— para darse cuenta del carácter aberrante de las consideraciones propuestas sobre la industria "premoderna".

Eso sería secundario si al menos se hubiese subrayado el predominio de la economía agrícola y de las preocupaciones alimentarias en la vida medieval. Pero Baudrillard afirma que "antes del nacimiento de la economía política —noción que por cierto no se define, y nacimiento que no se data— la *escasez no existía*", dado que la noción de "escasez" habría surgido del "*imaginario de la acumulación*". No estoy interpretando, cito: "La escasez no existe fuera de nuestra perspectiva lineal de la acumulación de bienes, y basta con que el ciclo de dones y contradones no se interrumpa" (p. 90).

Desgraciadamente, los "dones" de la naturaleza tenían su ciclo. Hasta el siglo XIX, en todo el mundo, y aún hoy en día, en una gran parte del globo. Las "malas cosechas", llamémoslo por su nombre, son "hambrunas" "de peste, *fame et bello, liberanos Domine*". "El miedo a la escasez", cuando se vislumbra la transición hacia el mundo moderno, podría más bien sustituirse por el miedo a la "sobreproducción" al "malbaratamiento" (esta mutación se observa en el siglo XIX en el mundo campesino). Pero ¡por Dios!, que no vengan a decirnos que la "escasez" no estaba presente en el imaginario del medievo. Podríamos sostener, por el contrario, que fue una obsesión.

Al cabo de tantos contrasentidos destacaría, sin embargo, como conclusión del libro de Baudrillard, una frase que me gusta mucho, ya que siempre he sido devoto del tratamiento de la *historia como totalidad*: "El hombre está todo, por entero, en cada momento y, a cada momento, la sociedad, toda entera, está en él."

Pero en cuanto pasamos a los ejemplos históricos del libro de Baudrillard, la aplicación de la noción de totalidad se transforma en verbalismo literario: "Courderoy, los ludistas, Rimbaud, los hombres de la Comuna, la gente de las huelgas salvajes, los de mayo del 68, no es la Revolución la que se encuentra en ellos en filigrana, ellos son la Revolución."

Observo que en esa lista no figuran las secuencias 14 de julio-4 de agosto de 1789, o 7-20 de noviembre de 1917. Darles el calificativo de "revoluciones" sería, sin duda, "caer en el historicismo".

Alrededor de 1970 todos podíamos constatar que los *30 gloriosos* años de desarrollo material en los países más avanzados habían permitido a una amplia mayoría de personas *consumir más trabajando menos* (justamente, la

definición de la productividad) y, sin embargo, *subsistían* los *conflictos*. De ahí a reducir los conflictos a meros fenómenos psicológicos, no había más que un paso. Así nacieron las corrientes que llamaré "psicologistas", a menudo entre jóvenes y brillantes historiadores que han sido para mí colaboradores y amigos.

Escribí en aquel entonces, en una revista de difusión limitada, un pequeño artículo dirigido a un público de historiadores docentes. Permítanme citarlo, ya que expresa mi posición, no exenta de simpatía pero tampoco ausente de espíritu crítico, hacia aquellos signos de evolución en el pensamiento histórico que me parecían susceptibles de sugerir o confirmar ciertas desviaciones filosóficas al estilo de Baudrillard. Decía yo:

> Y sin embargo, la cuestión fundamental es ésta: ¿cuál es la relación entre el hombre y su producto, entre la economía y la historia? Cuando Marx planteó el principio ("en última instancia") del primado de la economía, muchos se "desgarraron las vestiduras" en nombre del espíritu, porque la economía del tiempo sólo podía ofrecer a las masas un salario mínimo interprofesional, no garantizado, y realmente muy bajo. Actualmente, cuando el más leve paso hacia el desarrollo podría ofrecer, si no a todos, al menos a la mayoría, automóvil y televisor, he aquí que el primado de la economía deviene en principio conservador, ya que todo se resolvería por la economía, y resulta revolucionario descubrir que no sólo de pan vive el hombre. Aparece entonces el psicosociólogo, que con Freud en el bolsillo, nos explica que las revoluciones e incluso las huelgas, responden menos a la búsqueda de poder o de una vida mejor que al deseo de un desfogue, es decir de una fiesta. Se pone en duda que la iniciativa histórica del hombre provenga de la razón, y menos que de ninguna otra, de la razón económica. Andábamos a la caza del consenso por satisfacción y persuasión, y he aquí que en la lógica del inconsciente se descubre la rebelión.

Sin duda. Pero la rebelión de los "ludistas" —aquellos que destruían los primeros instrumentos de la mecanización del trabajo— no sólo traducía una simple reacción del inconsciente: ellos defendían su *derecho al trabajo* y, de esa manera, su *derecho a la vida*.

No sería del todo imposible descubrir en las revueltas estudiantiles de nuestros días inquietudes instintivas del mismo género, si bien a otro nivel (¿qué porvenir nos espera?). Si el análisis de las luchas entre clases sociales o entre comunidades políticas organizadas se reduce al elemento psicológico —confundiendo una vez más *componente* y *causa*— se corre el peligro, digno de ser considerado, de

olvidar o subestimar la parte de las realidades materiales en los momentos en que se agudizan las contradicciones, tal como lo vimos a propósito de la combinación crisis económica-antisemitismo en la Alemania de los años treinta, y su repercusión en la popularidad de Hitler.

En relación con los años treinta, el sociólogo Henri de Man, esquematizando la teoría psicoanalítica de Adler, reducía la realidad de las luchas entre clases sociales a un proceso psicológico, lo que lo inducía a caer en la tentación nacional-socialista: sustituir el complejo de clase por el complejo nacional. Este episodio de De Man, aun con ser limitado en el tiempo y por tanto en importancia, no puede ser olvidado por el historiador.

Empero, la tentación *psicologista* —perdón por el barbarismo, pero también decimos "economicismo" e "historicismo"— renace vigorosamente en los años 1960-1970. Es el momento en que las contradicciones internas de la "sociedad de consumo", el recuerdo horrorizado de los genocidios, las decepciones ante ciertas experiencias revolucionarias, la reacción contra las últimas guerras coloniales, determinan una nueva crisis en las conciencias en el seno de los países occidentales. Esta crisis integra lo mismo ciertos aspectos irrisorios de las "revoluciones" de Berkeley o de París, que las tesis más sutiles, más sofisticadas, de la Escuela crítica de Frankfurt.

No subestimo en lo absoluto, e insisto en subrayarlo, los aportes de la Escuela de Frankfurt a la reflexión filosófica. Pero creo, sin embargo, que éstos se mantienen dentro de los lineamientos de las escuelas sociológicas alemanas de antaño: la obsesión de una *crítica de la razón histórica* y un cierto desdén por el "historicismo". Por mi parte, me permito atribuir al historiador el deber opuesto: edificar una *crítica histórica de la razón*, por medio del análisis del papel de la "razón" humana, al lado del papel, sin duda inmenso, de la "sinrazón", a cada instante del desarrollo de la humanidad.

Dicho lo anterior, bien sabemos que en los 20 años que van de 1960 a 1980 se han producido singulares modificaciones en las condiciones mundiales. Por lo que toca a los países desarrollados, el problema no estriba ya en obtener una economía de crecimiento regular (*self-sustained; Konjunturlos*), en adaptar la formación y el empleo de la mano de obra a las nuevas técnicas de producción, y de distribución, revolucionadas permanentemente.

Estas técnicas revolucionarias deberían poder ofrecer posibilidades de bienestar cada vez más amplias pero, por el momento, lo único que han determinado en la mayor

parte de las regiones del mundo es una considerable tasa de desempleo en el seno de la población activa. Tasas variables, cierto, según los territorios y los momentos, pero que en numerosos casos parecen adquirir un carácter "estructural" y ya no "coyuntural". Se ha llegado incluso a aplicar el término "estructural" a la propia crisis, lo que si bien no resulta un vocabulario satisfactorio, indica hasta qué punto el funcionamiento clásico de nuestras sociedades puede ser puesto en entredicho. Recordemos, aunque date ya de hace 20 años, la recomendación del Club de Roma: *crecimiento-cero*.

La relación entre esta situación, esta "recomendación" y el *antiproductivismo* de un Baudrillard resulta evidente. Pero el vocabulario filosófico de éste tiene el inconveniente de generalizar en el espacio y en el tiempo una advertencia que se dirigía únicamente a los países desarrollados ante una amenaza de sobreproducción.

Menos pretencioso, más simpático, sentimentalmente hablando —aunque no menos característico de ciertos extravíos ideológicos— es el segundo libro sobre el que quisiera detenerme un poco aquí. Se titula *Del paro al ocio* y se debe al urbanista y arquitecto español Luis Racionero.

La palabra desempleo (o "paro") está presente, lo cual sitúa el problema en el centro de nuestras preocupaciones concretas. El autor, en su calidad de arquitecto-urbanista, tiene respetables inquietudes de ecologista. Su formación universitaria la hizo en Berkeley, en el corazón de la atmósfera revolucionaria de los años sesenta. Afligido por las contradicciones del mundo, le propone un *cambio de valores*. El lema "crecimiento-cero" le convendría sin duda alguna, pero acordándose que es español suscribiría mejor aún la vieja fórmula antitecnicista de Miguel de Unamuno: *¡que inventen ellos!*[4]

[4] En español en el texto.

No tengo la intención de criticar, y menos aún de juzgar, la posición moral y sentimental de Racionero; he dicho incluso que, como todo sueño utópico, despierta mi simpatía. Pero, puesto que soy historiador, me preocupan una vez más los *contrasentidos históricos* que propone el libro como fundamentos de su construcción. Resulta peligroso construir un conjunto de razonamientos sobre algunas afirmaciones de facto cuya solidez no ha sido verificada.

La primera de esas afirmaciones es la siguiente: la obsesión de la producción nace con el capitalismo y éste es creación de los protestantes del norte de Europa, que han impuesto al mundo *sus valores*. Bastaría, por ejemplo, que se impusieran a partir del Mediterráneo otros *valores* para dar fin a las contradicciones del capitalismo y sus consecuencias.

Me parece que en este razonamiento el punto más débil es el *punto de partida*. Se acepta como si se tratase de una verdad establecida, induscutible, la tesis de Max Weber sobre la relación *causal* (una vez más, la confusión entre "causa" y "componente") protestantismo/capitalismo. Se la acepta en su versión más esquemática, cuando incluso los historiadores que la han retomado y desarrollado, como Tawney, lo han hecho con un sinfín de matices. Es realmente curioso constatar, incluso en filósofos de la talla de Habermas, cómo la aceptación de una autoridad asume rápidamente el valor de prueba. Este tipo de aceptación, tan legítimamente denunciado cuando se trata de Marx ¡se admite con la mayor espontaneidad cuando se trata de Weber!

Realmente considero que ningún historiador que se haya interesado con un mínimo de seriedad en el inmenso fenómeno que solemos llamar "transición del feudalismo al capitalismo" —o sencillamente, de la edad media a los tiempos modernos— pueda reducir la complejidad de este proceso a un cambio de "valores" ocurrido en la cabeza de algunos señores de Amsterdam.

Entre las referencias de Racionero, en las que encuentro al lado de aterradoras estadísticas norteamericanas, poesías chinas, canciones *pop* y los manuscritos de Leonard, no hallo ni una sola obra válida de historiador. Por cierto que cuando (p. 108) se mofa de la pretensión de Marx de creer "arrancar el velo" a la musa de la Historia, Racionero llama a esta musa Calíope en vez de Clío. ¡Confundir la Historia con la Elocuencia, qué hermoso lapsus! Me encantó.

Otra confusión fundamental del libro de Racionero está representada por el capítulo sobre el "socialismo". Aquí los errores resultan perdonables dado que sabemos mucho menos (y es natural) sobre los *primeros 60 años* del "socialismo real" que sobre los *tres o cuatro siglos* del capitalismo histórico. Pero titular un capítulo entero "La Rusia stajanovista", hacia 1980, resultaría divertido si se tratase de una apelación conscientemente irónica. No existe un sólo empresario occidental que, habiendo visitado Rusia, no quedara estupefacto y escandalizado ante la lentitud de los ritmos de trabajo en las fábricas "socialistas".

Me parece que el señor Gorbachov es de la misma opinión. El "stajanovismo" es una de los "componentes" de dos *momentos históricos*: la *creación* de una infraestructura industrial entre 1928 y 1939, en los primeros quinquenios, y luego, en los años de reconstrucción de la posguerra, entre 1945 y 1953. ¿Pero después de eso?

Es verdad que Racionero admite también, como otra "evidencia" imaginaria, que la *ideología* socialista, admiradora de los avances capitalistas en materia de productividad, pregona una dedicación creciente del hombre al trabajo material y, en cambio, en pleno siglo XIX, Marx expresa la *esperanza*, ante los evidentes progresos de la *técnica*, de una limitación *posible* del trabajo material cotidiano promedio, a seis, cinco, tal vez cuatro horas.

En 1951 Stalin retoma esas cifras en una "Respuesta a Iarochenko" condenando brutalmente toda teoría del "primado de la producción" como única solución a todos los problemas, ¡una condición necesaria no es siempre suficiente! Sólo concedo a ese texto una importancia limitada, dado el tiempo de su aplicación histórica, pero la ignorancia de los textos ¿puede otorgar una autoridad a quien, sin cesar, pretende hablar de *valores*?

Claro está, Luis Racionero podría responder: qué importan las afirmaciones de principio de tal manera dispersas si *nuestro mundo* y *nuestro tiempo* revelan, en los dos sistemas de producción más avanzados, idéntica incapacidad para equilibrar producto y consumo, tiempo de ocio y tiempo de trabajo, cuando (cito la p. 15 del libro de Racionero) "*la noción de medida y de equilibrio es la que debe presidir a toda sociedad civilizada*". Cierto es que entre lo que *debe* ser —o *debería* ser— y lo que la realidad revela hay un gran trecho, y más grande es aún entre lo que es y lo que *podría* ser con los medios que nos han proporcionado las técnicas. ¿No será simplemente que resulta más fácil para el hombre ir a dar vueltas alrededor de Saturno que organizar el "equilibrio" *en el seno* de sus sociedades y *entre* ellas?

Nos encontramos con el verdadero problema: la distancia entre la capacidad de las ciencias exactas, de las técnicas materiales, y la capacidad y acción eficaz de las ciencias "humanas y sociales". Y ello, aun cuando ¡economistas distinguidos reciban premios Nobel!

Se nos dirá tal vez (y Racionero no deja de hacerlo): ¿no hay ejemplos en el transcurso de los tiempos históricos, y no existen en ciertos rincones de la tierra sociedades menos desarrolladas pero mejor equilibradas que las nuestras?

Por lo que al mundo actual se refiere, aceptemos que el mito del "buen salvaje" se las ve negras y ¡no está ausente de las obras de Lévy-Strauss o de Sahlins! Y en lo tocante a los ejemplos históricos, no nos extrañaremos de los sueños de Racionero: ¡haber vivido bajo Pericles o Lorenzo de Médicis!, mas cómo no preguntarle si sus sueños lo situaban entre los *ciudadanos* o entre los *esclavos*, entre el *popolo grosso* o el *popolo minuto*, en una época de prosperi-

dad o en una coyuntura de *hambruna*, de *peste* y de *guerra*? Les recuerdo la existencia, en la bibliografía histórica francesa, de un libro titulado *L'envers du Grand Siècle*, y de una colección Siècles d'Or et réalités. La historia es también un llamado al realismo frente al sueño y, a menudo, un simple llamado a la búsqueda de argumentos serios.

Lucien Febvre exigía que el historiador, el filósofo o el ensayista debería ser, al menos, un tanto economista y sociólogo, en todo caso lo "bastante" como para emplear con propiedad tal o cual vocabulario. Me asombra tanto en Racionero como en Baudrillard el uso de los términos *producción* y *productividad* a menudo casi confundidos.

Ambos nos hablan del "romanticismo de la producción" y añaden "o (y) de la productividad", como si se tratase de la misma cosa, mientras que desde la óptica que ellos pretenden esclarecer —relaciones entre "trabajo" y "ocio"— el contenido de ambos términos es justamente el *opuesto*: pedir "producción, siempre más producción...", puede resultar peligroso si no se ha previsto la capacidad de consumo correspondiente; ése fue el origen de crisis coyunturales y de conflictos económicos capaces de engendrar conflictos armados. Pedir "productividad, siempre más productividad", significa proponerse obtener el *mismo producto con menos trabajo o más producto con el mismo trabajo*, que es la única forma de asegurar al hombre *más ocio* sin la renuncia a un consumo creciente.

Es verdad que en la primera mitad de nuestro siglo, con el "fordismo" y el "taylorismo", se confundió fácilmente la "productividad" con el trabajo "en serie" y las "cadencias infernales". De inmediato nos viene a la memoria *Tiempos modernos* de Charlie Chaplin: el hombre esclavo de la máquina y, a la vez, amenazado por ella de perder su único medio de subsistencia. La obra de Racionero —¡no podría ser de otro modo!— tiene en la portada la imagen de Charlot prisionero de la inmensa rueda dentada. ¿La fecha de esta imagen?: 1935, ¡en el corazón de la "crisis"!

No olvidemos que en 1931 en París se había producido la película de René Clair *A nous la liberté*, sin duda menos genial que *Tiempos modernos*, pero incluyendo todos los temas y muchas imágenes de la película de Chaplin —quien, dicho sea de paso, reconoció plenamente su deuda. La conclusión, por el contrario, no era la misma: era la conclusión utópica, el cuento de hadas de la *productividad*.

A nous la liberté comienza en una prisión: los prisioneros fabrican pequeños objetos, juguetitos, con gestos precisos, mecánicos, cronometrados, vigilados. En seguida, aparece en la pantalla una fábrica moderna, mecanizada. Otra prisión: los mismos gestos, la misma vigilancia. En una

escuela cercana un maestro caricaturesco hace cantar a sus alumnos: el -tra-ba-jo -es -o-bli-ga-to-rio- por-que el-tra-ba-jo es- la- li-ber-tad. Uno de los prisioneros se evade, inventa qué sé yo qué procedimiento mecánico y se convierte en el gran patrón de una fábrica de discos, en la que la materia prima entra por una puerta y los discos salen por la otra, sin la menor intervención humana en el proceso. ¿Qué sucede entonces? Los obreros se van con sus cañas a pescar al río y el empresario que se ha encontrado con uno de sus viejos camaradas de prisión elige la vida de vagabundo, cantando: "Vivamos como las flores." Se realiza así la parábola evangélica de los "lirios del campo" y el sueño de Luis Racionero: ¡gracias al milagro de la *productividad*!

Pero la historia no es un cuento de hadas. A pesar del progreso técnico no llegamos aún al horario que Marx anhelaba: entre cuatro y seis horas al día para el "trabajo sencillo" (entendamos por ello el trabajo mecánico simple, de más bajo nivel). Sin embargo, cruzamos ya el umbral de las "tres ocho" —ocho horas de trabajo, ocho de sueño, ocho de ocio— que las revistas obreras de 1900 representaban como un ideal bajo la forma de tres hermosas mujeres vestidas (o desvestidas) de acuerdo con la imaginación "modernista".

A principios de los años veinte, la obtención de las ocho horas de trabajo diario fue considerada como una gran victoria y, por supuesto, en la opinión conservadora, como un triunfo de la "pereza" y una amenaza para el orden industrial existente. Lo mismo ocurrió exactamente en los años treinta, luego del logro de las 40 horas semanales. Estas *etapas* en la conquista de *ocio*, tan caro para el señor Racionero, deben serle recordadas *por el historiador* que se interesa por la suerte de los hombres en general y no por algún problema personal. El historiador tiene idéntica obligación —el recordatorio de *hechos* y *fechas* estadísticamente significativas— frente al economista teórico de la "competitividad" y el sociólogo del trabajo, analista de las "condiciones existentes".

Es igualmente importante para el historiador *descubrir* y *fechar*, desde sus orígenes, todo pensamiento teórico —aunque, cuando surja, alimente la utopía— capaz de esclarecer las vías de la evolución de las cosas. Conservo siempre a mi alcance —desde nuestros tiempos de acaloradas discusiones sobre las relaciones entre el desempleo y la mecanización— una fotocopia del número fechado el 27 de enero de 1836 del trisemanario barcelonés *El Vapor*, que contiene un artículo firmado con el seudónimo de "El

proletario''. De hecho, no se trata de un proletario, el autor es Joaquín Abreu, un fourierista andaluz.

El artículo trata del incendio de la famosa fábrica textil de Barcelona. Esta fábrica era la primera en España realmente moderna, mecanizada. Sus obreros la incendiaron con motivo de los desórdenes políticos de julio de 1835. Gesto instintivamente *ludista*, instintivamente revolucionario, la ''revolución en sí'' de Jean Baudrillard. Pero he aquí que Abreu, socialista ''primitivo'', ''precientífico'', interpreta de manera totalmente distinta la psicología del incidente, el cual deriva, explica en el artículo, de una *toma de conciencia* por parte de los obreros, de una alteración del equilibrio en las relaciones entre el capital y el trabajo, que les resulta desfavorable.

No se trata de que el equilibrio existente fuera favorable a ellos, pues el nuevo equilibrio amenazaba *vitalmente* al conjunto de los obreros en cuanto clase, por la amenaza de desempleo y por tanto de miseria absoluta y medio de presión sobre el nivel salarial:

> La plebe de Barcelona estaba habituada a producir y a repartir el producto de una cierta manera; el establecimiento de una nueva fábrica o la introducción de nuevas máquinas en una fábrica ya en marcha, al romper el equilibrio existente, disminuía la parte del producto correspondiente al trabajo. El proletariado se resiente, ve acrecentarse la insuficiencia de sus medios, no ve con buenos ojos la causa de sus males: la destruye, la hace pedazos, si otra fuerza superior a la suya no lo impide.

Abreu extiende su reflexión al conjunto del fenómeno mecanización-desempleo. Supongamos, nos dice, que un arado de vapor se introduce en una zona agrícola que daba trabajo a cien labradores: muchos de ellos estarán de más. ¿A dónde irán? Recordemos que la primera trilladora mecánica data de 1881 y evoquemos las masas subempleadas de hoy en México o en El Cairo. No cabe duda de que, para su tiempo, la preocupación de Abreu es bastante sorprendente.

Hay otro caso de revolución técnica, más lejano, que es evocado en una perspectiva social y humana igualmente asombrosa por sus similitudes con el mundo actual: la invención de la imprenta. Nos dice Abreu que le quitó el trabajo a los copistas de manuscritos. No ignora que la imprenta creó muchos más empleos de los que suprimió, pero añade: ''¿Cuál fue la suerte de los que se ganaban la vida copiando? ¿Qué recurso les ofrecía la sociedad a cambio de aquel de que los despojaba? ¿El de elegir otro oficio? Pero, aunque tuviesen los medios de hacerlo ¿ten-

drían la energía y el vigor necesarios, físico y moral, para adquirir la habilidad conveniente?''

Reconozcamos que este lejano ejemplo histórico se aplica curiosamente a los más dramáticos casos de desempleo en la actualidad: el caso de los trabajadores, de los técnicos altamente calificados, que se ven desplazados a una cierta edad por las nuevas técnicas a las que difícilmente se adaptarían.

No ignoramos, y Abreu lo sabía muy bien, que a *largo plazo* el progreso resuelve todo poniendo cada vez más productos al alcance de un mayor número de personas.

Pero nos dice: ''¡Valiente razón que recomienda al hombre que muere de hambre, no preocuparse de sus medios de subsistencia, para que las futuras generaciones los tengan en abundancia!''

¿Cuál es la solución propuesta por Abreu? La ''familia armónica'' de Fourier. No más realista, por supuesto, que el ''equilibrio que debe presidir toda sociedad civilizada'' exigido por Racionero. Sólo que Abreu: 1) escribió 150 años antes que Racionero y 2) no condena de manera alguna el ''productivismo'' en sí, los progresos de la técnica, tan sólo observa que hay una *contradicción entre el corto y el largo plazo* y que la sociedad no hace nada para resolverla. O mejor dicho sí, puesto que contra los desórdenes ludistas

> se moviliza la fuerza armada, se destituyen gobernadores y alcaldes dotados de diversos poderes, de aplicación varia, pero dirigidos siempre contra las razones aparentes de los movimientos destructores, sin analizar jamás su naturaleza...

Apariencia *política* de los desórdenes, realidad *social* en sus orígenes, reacción de los poderes contra las *consecuencias* de las contradicciones entre los hombres y no contra sus *causas*. El conde de Aranda lo había señalado ya en 1776, a propósito de otros ''desórdenes''. Los antiguos textos, más que los posmodernos, son el consuelo del historiador.

Quisiera abordar un último tema en esta crítica histórica de los modos de pensar no históricos, objeto de mis reflexiones. Confieso que elegí la solución de facilidad tomando como ejemplos los libros de Racionero y Baudrillard, *antiproductivistas* un tanto caricaturescos. Pero, finalmente, observemos que una caricatura antiproductivista sólo puede presentarse en las sociedades altamente productoras: ¿nos imaginaríamos a un etiope diciéndoles a sus compatriotas: producimos demasiado?

El gran fenómeno de nuestro tiempo es la desigualdad entre la capacidad de producción en las diversas regiones del mundo. como lo era en el siglo pasado, en los países europeos, la desigualdad de los medios de vida entre las clases de la sociedad.

La constatación de dichas desigualdades no está exenta, por supuesto, de equívocos peligrosos. Es verdad que los economistas han establecido más de un distingo sutil en la expresión cuantitativa de los valores de la producción: producto nacional (bruto y neto), ingreso nacional, global y per cápita, etcétera. Si el hombre de la calle oye decir que el producto per cápita en el emirato de Qatar es de 1 000 dólares mientras que en China es de 290 y en la India de 270, pensará que el camellero de Qatar es "rico" y que un campesino chino o hindú vive tan mal como un neoyorkino que tuviese menos de 300 dólares al año para vivir.

Y mejor no hablemos de los ensayos de futurología norteamericana citados por Racionero en los que se aseveraba, en 1975, que para el año 2 000 España quedaría todavía incluida junto con Turquía, Grecia, Albania, Argentina y Taiwán (!) en la categoría (finalmente honorable) de los países que acceden a un "consumo masivo". Por su parte, Italia, Polonia y la Unión Soviética se encontrarían ya en la era "posindustrial", es decir con menos de 5% de agricultores, 5% de obreros industriales y 90% de empleados en los servicios. Ganas nos dan de preguntar si eso sería la expresión o el resultado del "stajanovismo" presupuesto.

La "futurología" no está prohibida, Abreu vio claramente, desde 1836, adónde conduciría el empleo del "arado de vapor". Sin embargo, no resulta muy razonable aventurar cifras. Los demógrafos —que son los mejores equipados en cuestión de estadística— han experimentado más de una sorpresa en el juego de las "previsiones".

Me parece, por el contrario, que una modesta *historia* demográfica y económica en primer término —pero también social y cultural, suficientemente fundamentada en cifras, sin descuidar la *descripción*— podría mostrar cómo en los países europeos desarrollados, en lo que va del siglo XX, la "condición proletaria" propiamente dicha ha estado reservada sucesivamente a los inmigrantes italianos y polacos, luego a los españoles, más tarde a los portugueses, luego a los maghrebinos, después a los negros, etcétera... Estos remplazos en el espacio y en el tiempo, cuyos múltiples aspectos conviene analizar, expresan bien, cronológicamente, la jerarquía de los desarrollos. Su

estudio requiere de un *análisis histórico* esclarecedor que mostraría cómo, de la misma manera en que las capas de inmigrantes son lanzadas a la condición proletaria, las capas calificadas de la técnica y los servicios se ven enfrentadas a una nueva amenaza ante la seguridad del empleo debido a los alucinantes progresos de los sistemas de comunicación, que hacen que los mejores diplomas resulten rápidamente obsoletos. Un fenómeno corresponde al otro.

Pero no seamos tan pesimistas. En nuestras sociedades, los desempleados son *indemnizados* aunque sin magnificencia, y hay *nuevos pobres*; pero es muy raro que se mueran masivamente de hambre (lo que hace dos siglos era periódicamente generalizado y aún lo es ahora en muchas regiones del mundo). Sabemos también el importante papel que juegan en esos mismos países desarrollados los elementos *marginales* y la *economía subterránea*.

Hace algunos días *El País* publicó un interesante artículo firmado por J. L. Rodríguez Ortiz, quien describía lo que fueron en su tiempo, en la sociedad española, los "Alfaraches", los "Lazarillos", los "Buscones", los "Monipodios" y la *sisa* (fraude familiar, mínimo pero continuo, sobre los presupuestos privados y públicos). No resulta demasiado difícil descubrir los equivalentes contemporáneos de todo ello. Pero esta excelente evocación histórica, inspirada en los textos literarios, parece destinada a sugerir al lector que el papel del fraude es sin duda un fenómeno de todas las épocas, por efecto del rencor natural de las clases bajas contra los ricos en general —ahora se dice: "contra ciertas formas de la sociedad capitalista". En lugar de esta generalización, yo evocaría, como historiador, por una parte, una importante sugerencia teórica del demógrafo Alfred Sauvy y, por otra, ciertos textos españoles del siglo XVI que relativizan singularmente la modernidad de las obras de Racionero y de Baudrillard.

En su *Théorie de la population*, Alfred Sauvy muestra cómo en ciertas sociedades o en diversos momentos de una sociedad determinada, resulta económicamente más rentable para la colectividad, y más aceptable para una minoría de individuos, admitir que estén a cargo de la sociedad, a través de una combinación de ayudas y tolerancias, un margen estructural de los desempleados capaces de vivir en un nivel de consumo y de inseguridad que no podrían aceptar si tuviesen un trabajo fijo. Se les ayuda, y ellos por su parte encuentran mil y una formas de sacar de sus congéneres algunos medios de subsistencia, legales o no. Para la sociedad, sería menos rentable globalmente asegurarles un salario. Tales situaciones corresponden evidentemente a índices altos en las curvas demográficas y a

momentos de enriquecimiento global coyuntural en las sociedades en que se ha observado este fenómeno.

La aplicación del esquema de Sauvy para el caso de España, en el periodo que va de mediados del siglo XVI al segundo tercio del XVII, me ha parecido siempre particularmente esclarecedora. ¿Sociedad productiva? ¡No! ¡Pero indudablemente sociedad *rica*! ¿Sociedad posindustrial? ¡Por supuesto que no! Pero sí sociedad *poscolonial* considerablemente enriquecida.

No me atrevería a calcular —pero sin duda fue muy elevado— el porcentaje de los *servicios* no productivos en esta sociedad altamente parasitaria. Amén de que una buena parte de capas sociales bajas y altas de la sociedad vivía, si no sin trabajar, al menos sí sin "producir", en el sentido material del término.

El artículo de *El País* resulta útil para recordarnos los aspectos marginales, "picarescos", que reveló la literatura. Esta misma literatura, por su abundancia, forma parte de los signos coyunturales. Otro artículo periodístico más ligero que el de *El País*, dedicado a analizar la coyuntura de *nuestro tiempo*, se pregunta, no sin ingenuidad, si tantas vocaciones artísticas —de músicos, cantantes, actores— entre la juventud actual se explicarían por el aumento del desempleo. A saber si nuestro conjunto occidental de nuestro actual fin de siglo, no nos tiene reservado un "siglo de oro" cultural. ¿En calidad? Sólo el futuro lo dirá (al respecto, los contemporáneos no suelen ser siempre los mejores jueces). Pero ¿en cantidad? ¡De eso sí podemos estar seguros!

Por ello resulta sorprendente, sobre todo en el caso de Racionero, que los autores de los libros titulados *Del paro al ocio* y *El espejo de la producción* parezcan ignorar que se trata de uno de los temas más antiguos de la literatura, particularmente apreciados por los viejos españoles. Hacia los años cuarenta del siglo XVI aparece en Salamanca una selección de textos donde se encuentra una "Apología del ocio y del trabajo". Se hace hablar a los amantes de la bella *Ocia* (el ocio):

> ¿No sería preferible que el hombre comiera raíces en vez de cargar sobre sus hombros durante todo el día la hoz, el arado y el rastrillo...?
>
> Nunca faltarán señores, comerciantes, artesanos, y hasta labradores que, ya sea por devoción o pretensión, te darán un vestido el uno, el otro unos zapatos, el de más allá una camisa y aquél un poco de pan y vino... En cuanto al abrigo, ¿qué loco gastaría en construir cuando existen en todas partes hospicios para acogerte?

Parece ser que escucháramos a los que acusan hoy a la seguridad social de desalentar la inversión privada en la industria de la construcción, porque, por supuesto, los autores del compendio y de la "Apología" *denuncian* los peligros que suponen los amantes de "Ocia". ¿Se trata acaso de los creadores de la economía política o de los "protestantes" del norte? Ellos expresan tan sólo la inquietud de una sociedad momentáneamente demasiado rica, tanto en hombres como en dinero, para adaptarse espontáneamente a nuevas formas de economía. Toda una "estructura", toda una "coyuntura", cuyos mecanismos pueden y deben ser evidenciados por el historiador, a fin de que no imaginemos como privativo de nuestra época el "¿por qué trabajar?" de Laurel y Hardy, puesto que ya existía en el siglo XVI.

Pero que no se nos ocurra decir, como lo sugería el artículo de J.L. Rodríguez Ortiz, que se trata de un fenómeno común a todas las épocas. Lo que llamé "historicismo", "espíritu histórico" no consiste en absoluto en reforzar la fórmula "nada nuevo bajo el sol" o "la historia es un eterno recomenzar". Consiste, por el contrario, en distinguir con precisión, en cada situación de las diversas colectividades, lo que es *innovación* de lo que es *herencia*, lo que es *rutina* de lo que es *recepción de modelos creativos*. Negar la noción, cara a Lucien Febvre, de *evolución de la humanidad* es tal vez "posmoderno", pero supone admitir tácitamente que el paso de millares de hombres de la edad de las cavernas a cinco mil millones de seres humanos hoy en día haya podido hacerse sin cambios antropológicos *cualitativos*: ¡seguramente habrá sido por pura elección filosófica o teológica!

¿Por qué no insistir en el término *progreso*, tan caro a nuestros abuelos y sospechoso hoy en día, al cabo de tantas crisis y tantas guerras, de traicionar sus esperanzas? Un recuerdo personal más: en 1909, año en que Blériot cruzó el canal de la Mancha, paseaba con mi abuelo por un camino del sur de Francia; yo tenía tres años. Encima de nosotros pasó lo que entonces llamábamos un aeroplano, como a 300 metros de altura y, sin duda, a 80 o 90 kilómetros por hora. Mi abuelo murmuró: "Después de haber visto esto, puedo morir." ¿Quién le hubiera dicho que su nieto, sin tener la menor vocación deportiva, ni disponer de medios excepcionales, cruzaría los mares en pocas horas y vería multitudes bastante pobres, africanas o asiáticas, tomar el avión de la misma manera que él, con cierto orgullo, tomaba el tren? Sabemos por desgracia lo que los aviones han causado en Guernica, en Hiroshima.

¡Siempre la contradicción entre las *posibilidades* del hombre y su *aplicación*!

Sólo una *historia comparada* y *total* (economía, sociedades y civilizaciones) es el instrumento adecuado para *describir los procesos*, y *poner a prueba los modelos*, para distinguir en las múltiples combinaciones entre lo *viejo* y lo *nuevo*, lo que es *promesa*, lo que es *amenaza*. Entre las *ciencias del hombre*, las más *ilusorias* son aquellas que prometen descubrir en el aislamiento un sólo sector de las realidades —"economía" por una parte, "mentalidades" por otra— como si todos los "sectores" no fuesen siempre *interdependientes*. Asimismo, entre los ensayos filosóficos más *irrisorios* se cuentan aquéllos, producto de los esnobismos intelectuales, llamados de *fin de siglo* en la Francia de 1900, *noucentistas* en la Cataluña de 1910 y hoy, por todos lados, *posmodernos*.

En su librito, después de haber atribuido el "capitalismo" a los "protestantes del norte", Racionero propone una clasificación de las revoluciones: revolución *tecnológica*, en la Inglaterra de 1750; revoluciones *políticas*, en la Francia de 1789 y en la Rusia de 1917; revolución *cultural* en California y en París, en 1968. Todas "insuficientes" —¡me imagino que especialmente la última!

Don Claudio Sánchez Albornoz se permitió también, en algunas ocasiones, revisar la historia "a vuelo de pájaro" (siempre *cum grano salis*). En su último artículo acerca de la guerra civil española de 1936, propuso una explicación-relámpago de la violencia española de los años treinta: España había rechazado la revolución del siglo XVI, —*religiosa*, como correspondía a aquel tiempo—; después, las revoluciones de los siglos XVIII y XIX —políticas, igualmente, como convenía a aquel tiempo— y, por último, la revolución *social* de principios del siglo XX —toma de conciencia de las contradicciones de clase.

El haber intentado en diez años llevar a cabo estos tres tipos de revolución, explicaría la violencia española de los años treinta. ¿Es esto una *simplificación*? ¡Evidentemente! Pero *ni caricatura, ni contrasentido*. Me permito dedicar a la memoria de don Claudio esta rápida definición de todo *espíritu histórico*.

II. ERNEST LABROUSSE Y EL SABER HISTÓRICO

Las dos décadas más dramáticas de la historia mundial contemporánea —léase los años treinta y cuarenta de nuestro siglo— han sido una época de revolución en el pensamiento y en la práctica históricos, en la definición de la historia como conocimiento.

Esta revolución tuvo lugar en Francia. Este es un hecho reconocido e incluso a menudo estudiado (aunque comprendido de manera diversa y a veces inadecuada), tanto en Estados Unidos como en la Unión Soviética, en Japón como en América Latina, en España y en Italia como en Polonia y en Grecia. Por ello, no tiene tanta importancia que en nuestro ámbito, desde hace algún tiempo, resulte de buen tono considerar esta revolución epistemológica según la fórmula "courtelinesca":[1] "Finjamos no habernos dado cuenta."

Cierto es que en 1938, cinco años después de la publicación de la primera obra de Ernest Labrousse, un joven filósofo "fingía no haberse dado cuenta" de su existencia. Ni de la de Lucien Febvre. Ni de la de Marc Bloch. ¡Y eso que pretendía definir lo que es el conocimiento histórico! ¿Sus referencias exclusivas? Los filósofos alemanes de 1880. Así, el sitio donde hoy se "refina" el *new look* de la historiografía francesa se llama Instituto Raymond Aron.

Dije que no concedo a esto una importancia excesiva. Las modas "retro" son a veces divertidas, y si se obstinan largo tiempo en creer que tienen la "última palabra", se exponen al ridículo. Pensemos pues que el retorno a 1880 seguramente no será denunciado por los *media* puesto que responde muy bien al estilo y mantiene el nivel del tipo de historia que ellos transmiten. Pero la investigación y la enseñanza universitarias deberían considerar que ya es tiempo de reaccionar. El itinerario y la obra de Ernest Labrousse nos invitan a ello; espero me disculpen por aso-

[1] Se refiere al escritor francés Georges Moineaux, llamado Courteline (1858-1929), famoso por la bufonería o el sarcasmo de algunos de sus pasajes.

ciarlos a algunos recuerdos personales y a los grandes sacudimientos, de cuyas proporciones desgraciadamente bien tuvo que dar cuenta mi generación.

Situémonos en 1929. Me veo a mí mismo en la calle de Ulm, en el recodo de una ventana, hojeando el primer número de los *Annales d'Histoire Économique et Sociale* (que muy pronto se llamarían simple y llanamente los *Annales*, lo cual no deja de ser significativo).

Junto a mí, inclinados sobre ese primer número, se encontraban dos buenos amigos. Uno se llama Jean Meuvret, el otro, Jean Bruhat. Somos muy diferentes. ¿Por qué entonces nos sentimos tan cercanos frente al proyecto, frente a las promesas de esos *Annales*? Meuvret encuentra en ellos un vivo estímulo a lo que siempre será su gran sueño: reconstruir de la mejor manera posible, comprender perfectamente lo que pudo ser y lo que pudo vivir un labrador del tiempo de Luis XIV, un gran comerciante dirigiéndose a Colbert. ¿Simple pasión de erudito? En modo alguno, Meuvret se interesaba muy lúcidamente en su propio siglo, pero consideraba que no se le podía juzgar adecuadamente si se comenzaba a abordarlo a partir de 1880 o aun de 1789. Bruhat por su parte, se encontraba más interesado en "esa gran claridad proveniente del este" —esa revolución que, en 1929, sólo tenía doce años, la edad de la revolución francesa... ¡en 1801! Ahora bien, los *Annales* fueron prácticamente la única revista científica que prometía un seguimiento sobre ese mundo "en construcción". Lo que hace que uno de sus recientes historiógrafos, ¡los encuentre sospechosos de "comunismo" en sus orígenes! Por lo que toca a nosotros, si bien es cierto que nos parecían "revolucionarios", ¡no era en modo alguno contra Halphen y Sagnac o Seignobos y Langlois! a los que el propio Meuvret nos enseñaba a no criticar, sino con extrema prudencia. Es verdad que no nos disgustaba ver convertirse el debate académico en "combate", pero tratábase de un combate entre formas de investigación, modelos de enseñanza, definiciones de una disciplina. Ni clan, ni partido, ni publicidad. Simple y sencillamente una cierta idea de la historia.

Por lo que a mí respecta, me había convertido en geógrafo, por la misma razón de querer comprender el mundo que me rodeaba. Me parecía (muy vagamente) que no se lo podría observar sin ser un poco economista, saber algo de estadística, ser un poco demógrafo. Un hombre me enseñaba a ejercitarme en ello, a la vez con rigor y con modestia —dos actitudes tan importantes la una como la otra, en especial si se pretende preservarse tanto de las tentaciones literarias como del lenguaje críptico de los sa-

beres constituidos. El hombre al que aludo era Albert Demangeon. Figuraba en primera línea entre los promotores de los *Annales*. Sabíamos que preparaba junto con Lucien Febvre una obra sobre el Rhin (¡"la Europa" ya se perfilaba!), asociando la historia y la geografía. Y Febvre había escrito *La terre et l' évolution humaine* (espléndida introducción a una especie de historia universal, trabajada a partir de problemas, y que llevaría un hermoso titulo: *La evolución de la humanidad*). ¿Promesa de un mejor conocimiento? Más bien de un comprender mejor. Tales eran nuestras esperanzas de jóvenes historiadores.

Quisiera añadir que en el transcurso de los años siguientes no tuve jamás la oportunidad de encontrarme personalmente con Marc Bloch, pero estando en España recibí de él la petición de dos artículos, uno sobre "El riel y las carreteras en España"; el otro sobre "El comercio mundial del corcho". Viniendo de parte del autor de *Les rois thaumaturges*, aquello me divertía. Me permití incluir en mis envíos una breve nota sobre un contrato vitivinícola de roturación (desmonte), de la edad media a nuestros días. En esta ocasión, fue el autor de los *Caractères originaux*[2] el que respondió: "Cálidos agradecimientos, comentarios agudos."

Tal era el espíritu de los *Annales*; no se le preguntaba al investigador: ¿es usted geógrafo o historiador, medievalista o especialista de lo contemporáneo, curioso de las cifras o apasionado de las mentalidades? Se le preguntaba: ¿puede usted ayudar (o desearía ser ayudado) a resolver problemas? Juego peligroso, nos había advertido el viejo Seignobos; aunque él mismo deseaba que los problemas fueran planteados. Pero no faltaban ni en el campo de la edición ni en la Universidad, los fieles de la "historia relato", del "pequeño hecho verdadero", de "lo político en primer término" (o lo diplomático o lo militar), ni tampoco historiadores-"jueces de horca y cuchillo". Los *Annales* emprendieron un combate contra todo esto, cuyas heridas aún no han cicatrizado del todo. Mas esto era tan sólo una revuelta. Aquello que me permití llamar revolución, surgió del conjunto de la historia de nuestro tiempo.

No olvidemos que, si bien 1929 continúa siendo para los viejos historiadores el año de los *Annales*, lo fue también el del "crac de Wall Street" (lo cual resulta más importante). Pero la frase familiar "crisis del 29" privilegia en exceso este acontecimiento. La crisis se extiende a lo largo de toda la década de 1930, con su trágico fin. La "historia total" no nos la inventamos, la vivimos.

En primer término se hizo evidente como drama económico, y como drama de recesión. De 1925 a 1929, una

[2] Se refiere a la obra de Marc Bloch *Les caractères originaux de l'histoire rurale française.*

prosperidad pagada de sí misma parecía prometernos no sólo una larga placidez, sino hasta unos nuevos años dorados. Pero he aquí que descubrimos (en Francia, es cierto, con relativo retraso), las colas de desempleados frente a las fábricas, el reflujo de los inmigrantes en los trenes europeos, las luchas en las calles (en París, Viena, Asturias), cuyos aspectos políticos disimulaban mal los contenidos de clase, la escalada de los nacionalismos autoritarios, primero autárquicos, luego conquistadores. ¡Y vaya confusión entre los economistas!: dudas acerca del liberalismo, empirismo de los especuladores monetarios, veleidades de la "economía dirigida", es decir de la "planificación" (en el transfondo, la *piatiletka*). Ciertamente, habría que establecer matices dependiendo del tiempo y de los lugares; pero, ¿cómo subestimar la demoralización final?

En 1938, Hicks termina un tratado de teoría pura preguntándose si no habría que considerar en la historia humana la revolución industrial como un "episodio decepcionante". Georges Friedman analizó para nosotros en carne viva esta "crisis del progreso" y más tarde lamentará no haber dado en esta ocasión a Heidegger el sitio que sin duda merecía. En este conjunto, a la vez disparatado y coherente, el año crucial de 1936 nos reservó encuentros simbólicos: el frente popular en Francia, la guerra civil en España, los juegos olímpicos en Berlín, en Cambridge la *Teoría general* de Keynes y, en Nueva York, *Tiempos modernos* de Chaplin. Contradicciones en el seno de las estructuras, alternancias en las coyunturas, profunda unidad de lo económico, lo social, lo político, lo mental: ¡qué de descubrimientos para el historiador! Y, sin embargo, en 1938 Raymond Aron lo compelía a ocuparse tan sólo de la "cerilla del fumador".[3] Felizmente, para observar la "fuerza de expansión de los gases", en la preparación de las explosiones sociales y humanas, el historiador había elegido ya otros maestros.

Entre ellos, en primer lugar, François Simiand. Este sociólogo, fiel durkeimiano en algunas de sus opiniones acerca del sentido social del hecho monetario, había explorado desde 1907 un terreno más próximo del objeto socioeconómico concreto de su tiempo: el movimiento de los salarios en las minas de carbón —salario nominal, salario real—, percepción social de ambas formas. En ese periodo de preguerra hasta el fin de los años veinte, Simiand luchó solo por la causa de una sociología "positiva", fundada estadísticamente en largas reconstrucciones. Atacaba duramente: 1) la historia "historizante" por el uso pueril que hacía de las "causalidades", 2) la geografía regional ("una metereología de

[3] Se está refiriendo a una cita de Raymond Aron que Vilar critica en su obra *Iniciación al vocabulario de análisis histórico* y a las limitaciones positivistas implícitas en dicha postura.

jardincillo''), 3) la economía pura (una ciencia sin experimentación), 4) la historia económica ''descriptiva'' de los alemanes. Simiand soñaba con un historiador matemático, conocedor de la estadística, que tuviera escrúpulos de cartógrafo. Todo ello no convenía en lo absoluto a los marcos universitarios existentes. Simiand tuvo que enseñar y publicar en instituciones respetables pero marginales Hautes Études, Conservatoire des Arts et Métiers. Hacia 1928-1929, sus obras más importantes, *Cours d'economie politique, Recherches anciennes et nouvelles sur le mouvement de prix entre le XVI et le VII siècles*, eran tan sólo cursos mimeografiados. Fue entre los años de 1930 a 1934, cuando la obra y la influencia de Simiand adquirieron de pronto otra dimensión.

Si yo dijera que ''la crisis de 1929'' fue ''la causa'', tendría que pedir perdón a su memoria por esta ligereza. Por supuesto que no fue sólo por la lectura de Simiand que los economistas se pusieron a reflexionar sobre la multiplicidad de los ''ciclos'', y que los historiadores buscaron la integración razonada de lo económico en la totalidad histórica. Desde principios de 1930 Lucien Febvre nos recomendaba el *Cours d'economie politique* como libro de cabecera. En 1934 Marc Bloch, en la *Revue Historique*, dedica 30 páginas a destacar las lecciones del gran libro sobre el salario, publicado en 1932 bajo una forma finalmente digna del autor. Ese mismo año, Simiand entró al Collège de France, y su pequeño libro *Les fluctuations economiques a longue période et la crise mondiale* lo hacía por primera vez accesible al gran público.

En 1935, habiendo finalmente alcanzado la notoriedad, Simiand muere, a los 62 años. Pero durante cerca de 40 años, sus temas preferidos —en su propio vocabulario (''fases A, fases B de la coyuntura'')— figuraron hasta en los manuales escolares, lo que ciertamente les dará algunas veces un aspecto de catecismo. De tal suerte que a comienzos de la década de los setenta, en vísperas de otro viraje coyuntural, dicho catecismo será puesto en entredicho. Hasta se le encontrará un origen ''ideológico'', y se llegará incluso a hacer responsable a Simiand de un esquematismo cuantitativista sobre el papel histórico de los ''fabulosos metales'', que era justamente lo que él había criticado en Hamilton y que más bien encuentra en Keynes o en Braudel cuando se permiten sus vuelos líricos

Pero lo que habría que reconstituir es el proceso por el cual en las crisis recientes, han reaparecido los viejos adversarios de Simiand: la historia ''historizante'', la economía ''pura'', la tentación ''descriptiva'' o una geografía que pasa del ''jardincillo'' a la tentación ''geopolítica''.

Por ello, en este momento es necesario y útil aquilatar la gran suerte que tuvo la historia, en el pleno sentido de la palabra, en Francia, primero en 1933-1935 y después en 1944-1945. Éstas son las fechas de dos afortunados reemplazos. Cuando François Simiand nos deja, un hombre lo sucede en su modesta cátedra de la Escuela de Altos Estudios; este hombre era ya autor (1933) del *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIII siècle*; muy pronto, como ocurrió con los *Annales*, se dirá simplemente *Esquisse*. En 1944, Marc Bloch muere gloriosamente dejándonos dos testamentos, uno sobre nuestro oficio, el otro sobre nuestro tiempo: *Le métier de l'historien*[4] y *L'étrange defaite*. Lo sucede en su cátedra de la Sorbona un hombre que acaba de publicar *La crise de l' economie française a la fin de l' Ancien Régime et au début de la Revolution*, para los historiadores, simplemente *La crise*. Este hombre es profundamente historiador por vocación pero tiene una formación de economista y se ha procurado un conocimiento de las técnicas estadísticas. Ha llegado el momento de decir quién fue y lo que fue para nosotros un Ernest Labrousse. Para hacerlo, no era vano evocar su tiempo.

Ha pasado ya un año desde que Ernest Labrousse nos dejó al final de un largo y discreto retiro. Su desaparición pasó más o menos inadvertida para el gran público. El constatarlo le hubiese dejado, creo yo, bastante indiferente. Hubiera sonreído, (reía poco, sonreía mucho). Los honores oficiales eran para él cosa secundaria, pero no era tan pretencioso como para haberlos rehusado. Solicitarlos, le hubiese parecido, sin duda, impensable. Por lo mismo, no entró en ninguna academia. De tal suerte que este hombre, dotado de una elocuencia y presencia excepcionales, fue poco solicitado por los *media*. Confieso que me sentí un poco triste por el contraste entre el casi absoluto silencio en torno a su desaparición, y la emoción oficial y pública levantada poco tiempo antes por la desaparición de Braudel. De ninguna manera ésta me pareció injustificada; por el contrario, la desaparición de Braudel me hizo comentar: por fin se honra como tal a un gran historiador. Aunque no estaba muy convencido, en esta ocasión, de que la atención se dirigiera realmente a las grandes obras de Fernand Braudel, ni a las verdaderas innovaciones ("larga duración" o "geohistoria"). Se me dirá tal vez, ¿qué importancia puede tener eso? Me temo que mucha. Porque si la opinión común está mal informada de lo que convendría entender o lo que significa la palabra historiador, es que, como decía Althusser, el "concepto de historia" queda aún por construir. El peligro estriba, ¡en que a todo el mundo le parece muy claro! y en

[4] *Apologie pour l'histoire, ou le metier de l'historien* aparece publicado en español bajo el título de *Introducción a la historia*, México, Fondo de Cultura Económica 1966.

que cotidianamente, no sólo el hombre, sino el *ciudadano*, es llamado a juzgar en nombre de la historia. Hay que agradecer a Ernest Labrousse el que haya consagrado su vida a una mejor definición de este conocimiento.

Por supuesto que los discípulos directos de Ernest Labrousse lloraron a su maestro. Y como entre ellos cuento a mis mejores amigos estoy bien situado para saber los honores personales que le fueron prodigados. Pero en ocasiones temo que el peso de los recuerdos, las necesarias especializaciones, las elecciones profundas de cada uno, conlleven el riesgo de interpretaciones superficiales. Toda evocación demasiado parcial del hombre y de la obra podría aquilatar mal el rasgo principal: la unidad entre una vida y un pensamiento.

Resulta natural que nos hayamos conmovido hasta las lágrimas al ver por última vez "el pequeño cubículo de la calle Claude Bernard". Pero si las nuevas generaciones juzgasen a Labrousse a partir de esta imagen, se correría el riesgo de que vieran en él fundamentalmente a un hombre de gabinete y a un director de tesis a la vez intimidante y gentil. Ciertamente eso fue, y mal podríamos imaginarlo fuera de un horizonte de libros. Mas, por encima de sus elecciones juveniles, jamás dejó de observar con esperanza o ansiedad la marcha del mundo y, a veces —frente a una exigencia moral—, de asumir responsabilidades. Particularmente en la universidad, en los congresos internacionales, siempre manifestaba la conciencia del papel posible y, en consecuencia, necesario, del historiador y del profesor: el de esforzarse por crear entre los hombres el hábito de situarse mejor en la historia. Entre los años 1945-1970, algunos confiábamos en ayudarlo en esta empresa.

Labrousse no fue ni hombre de institución ni autoritario jefe de capilla. En la creación de la VI Sección de la Escuela de Altos Estudios, apoyó con su reconocida autoridad a Lucien Febvre y a Fernand Braudel, que lo respetaban y admiraban, pero que no se le parecían. Él no era, como ellos, un *empire builder*.[5]

En la Sorbona, espacio más tradicional, se impuso por el valor de su obra y el impacto de su palabra sobre los estudiantes. Pero era todo lo contrario de un oportunista. Es necesario afirmarlo, porque Raymond Aron, desde lo alto de su autoridad mediatizadora, se permite, en dos o tres pasajes de sus memorias, atribuir a Labrousse diversos rasgos de un "mandarín" y de ironizar sobre sus conocimientos de economía. El viejo maestro alzaría los hombros. Creo que no le molestaba en absoluto que se supiese que su opinión sobre la plusvalía no era la

[5] En inglés en el texto.

misma que la de Raymond Aron. Pero en reuniones recientes sentí cernirse el peligro de la leyenda de un Labrousse "mandarín", pesada autoridad por fin fenecida, visión confortante para aquellos que no quieren plegarse a las exigencias de una investigación totalizante.

En los últimos tiempos otro acercamiento a la personalidad de Ernest Labrousse me ha parecido simpático y esclarecedor, pero en cierta medida peligroso por las sugestiones que encierra. Labrousse no escribió su "egohistoria". Algunos historiadores curiosos de método y que yo aprecio (Christophe Charle, François Dosse, Marina Ceronio) quisieron interrogar acerca de sus orígenes y de su juventud, al viejo maestro nacido antes de nuestro siglo. Él mismo se había deleitado contándome su primera gran emoción política: la noticia de la muerte de Ferrer en 1909.[6] Hoy sabemos que en 1910, cuando contaba quince años, fundó en el colegio de Barbezieux una efímera revista fechada en el "año 117 de la República Francesa", lo que justifica con creces el deseo que habían expresado sus amigos de haberlo contado aún entre ellos si no en 1992, sí al menos en 1989.

Nadie ignora, por otra parte, los años de militancia de Labrousse, su colaboración en *L'Humanité*, su amistad con Amedée Dunois, socialista romántica, familiar de los grandes revolucionarios de principios de siglo. Por su parte, él nunca renegó de esos episodios de su vida, ni ocultó sus elecciones ulteriores dominadas por su devoción a Jean Jaurès. Y si bien resultaba legítimo a la hora de su muerte sacar a la luz esos aspectos, resultaría peligroso privilegiarlos, armando el retrato de un Labrousse "político". Recordemos, en efecto, que en 1938 Raymond Aron (¡y dale con él!) había excluido de la categoría de historiadores a la mayor parte de los especialistas de la revolución francesa por su "óptica partidaria". Idéntica sugerencia existe hoy en día —aunque más hipócrita— en el silencio acerca de la obra de Ernest Labrousse, cuando se evoca la historiografía de 1789. Por ello, resulta necesario recordar, y esto es fácilmente demostrable, que la obra de Labrousse se edifica *a partir de una crítica y no de una aceptación de las tesis, ya románticas, ya simplificadoras, sobre los orígenes de la Revolución*. No es de su lado donde se sitúa la "óptica partidaria". Por el contrario, nadie mejor que él supo discernir, calificar, criticar los lazos sutiles entre las preferencias de la persona, el esfuerzo del hombre de ciencia para aprehender lo real, y las contorsiones de aquellos que no tienen más preocupación que la de hacer pasar lo uno por lo otro.

[6] Se refiere al pensador anarquista y pedagogo Francisco Ferreri Guardia, fundador de las escuelas modernas, racionalistas y ateas, y que fuera juzgado y condenado a muerte sin ninguna prueba fehaciente de su participación en los disturbios de la Semana Trágica del verano de 1909 en Barcelona.

Tengo muy presente la última intervención pública de Labrousse que escuché. Resultaba conmovedor ver a un hombre ya doblado por la edad recuperar de golpe la verba y la elocuencia que habían fascinado a tantos públicos conocedores, a tantas aulas de estudiantes. Se trataba de una sesión de la Societé d' Histoire Moderne. René Remond había planteado el tema: derecha e izquierda en Francia y en el mundo, en la historia y en la actualidad: ¿realidad o visión mental? Labrousse improvisó sobre el tema un esbozo deslumbrante: variaciones y permanencias, movimiento y resistencia en el siglo pasado, adhesiones y rechazos en el XIX frente a 1789, y en el XX frente a 1917. Ni realidad ni visión mental, sino reparto fluctuante de psicologías profundas. No pronunció la palabra psicoanálisis, detestaba aventurarse en terrenos que no había explorado. Sin embargo, resultaba claro que percibía más inconscientes que "conciencias de clase" y que "ideologías". Variables con filiaciones y aventuras individuales. Pero siempre de un lado, la pasión de conservar, el terror del cambio, las tentaciones del pasado imaginario y, de otro, el sueño de construir, el deseo de mejorar. Tomas de posición del corazón y del espíritu que dependen evidentemente de los lugares que se ocupen en la sociedad y de las ilusiones de la época, pero cuya distribución mediante la ley de los grandes números traduce las *estructuras* de lo social y la *coyuntura* del tiempo. Es verdad que este conjunto de problemas invita a preguntarse ¿cómo nacen las revoluciones?

Cuestión pellgrosa ante la cual muchos quisieran pensar que no será planteada o que lo será en términos tradicionales: una revolución es un choque de ideologías y una serie de acontecimientos. En 1789, en el seno de los estados generales, se ponían en entredicho las instituciones proclamando las nuevas ideas. Se agregaba: por casualidad, hay agitación en la calle, pues el pan se ha encarecido. Aquí otro obstáculo amenaza la investigación "causal". Por un instante, Boris Porchnev pudo creer que Labrousse atribuía al encarecimiento del pan la "causa" de la revolución. Por ello, resulta indispensable precisar el itinerario labroussiano frente a este laberinto de "causas"

¿Cómo y por qué el colegial idealista de Barbezieux, el profesor de historia provincial, discípulo de Aulard, después periodista parisino revolucionario, llegó, en la Facultad de Derecho, a ser lo suficientemente jurista para convertirse en un abogado elocuente, suficientemente curioso de la economía como para colaborar estrechamente con Oualid y Aftalion, seguir sus conferencias de posgrado y

presentar una tesis sobre los precios y los ingresos? Este camino hace pensar en el itinerario del joven Marx.

El punto de partida se encuentra indicado con una palabra en el *Esquisse* (y Labrousse se refería gustoso a ello en sus conversaciones). Trátase de la noción que estaba ya presente en las preocupaciones de los años veinte por la seguridad social. La revolución francesa proclamó a los hombres "libres e iguales en derecho", pero ¿cómo ignorar que en el Siglo de las Luces grandes masas de hombres carecían de trabajo, de pan, especialmente durante las crisis agudas? Bajo el antiguo régimen, la Iglesia tenía institucionalmente a su cargo a los pobres. ¿Se había pensado en remplazar esta caridad por un proyecto de asistencia social? Labrousse pensaba que la revolución lo había hecho en esa fase de su decurso, que él llamaría más tarde "profética". Pero ¿cómo calcular la envergadura de tales problemas sin precisar la profundidad de las miserias, el ritmo de las crisis, los recursos fiscales y monetarios del Estado? Labrousse experimentó, al igual que Simiand, la necesidad de hacer hablar a las cifras. Y por ende, "la historia de los precios" se convertiría en una de las mayores preocupaciones de la comunidad de los historiadores. Henri Hauser, responsable francés en este campo, advertía sin embargo: "Cuidado, el hombre no se alimenta de promedios." Marc Bloch había objetado, comentando a Simiand: existen "modas", "curvas verdaderas" que pueden construir "cifras falsas". Y por ello recomendaba a Simiand: no olvide al hombre, a él se le aprehende a través de los *textos*. La relación economía-estadística-historia se había establecido. Y los *Annales* confiaban a Georges Lefebvre, discípulo de Mathiez, la tarea de analizar lo que Labrousse aportaba —y prometía— a los especialistas de la revolución.

No haré hincapié aquí sobre la imagen, que espero todos conserven, de la admirable demostración del *Esquisse* y de *La crise*: la conjunción en 1789, y casi el día 14 de julio, de la "onda larga" coyuntural, que enriqueció a todo lo largo del siglo a los rentistas y a los comerciantes, con el "interciclo" de malestar que abarca, para su desgracia, el reinado de Luis XVI, y con la aguda crisis de hambruna que culmina con las dificultades de la "unión" de 1789. Lo cual reconcilia a Michelet, que creía, con Jaurès en una "revolución de la miseria". Para este último, la seguridad y las exigencias del tercer estado suponían un laborioso camino de ascenso de sus medios y posibilidades. Espero que esto se siga enseñando en las escuelas, aunque todavía me divierto mucho cuando releo esos dos prefacios del *Esquisse*, el del historiador Henri See y el del econo-

mista Roger Picard. Ambos captaron perfectamente el sentido del gran acontecimiento metodológico que representa la obra y retienen de ella las frases clave. Pero parecen como asombrados, un tanto alarmados. Veamos cómo Henri See cita y comenta a Labrousse:

> *El movimiento de los ingresos reproduce y agrava en pocos meses, en una suerte de dramático atajo, el movimiento de más de medio siglo.* Este enfoque sugestivo no podrá ser despreciado por los historiadores... No es que el profesor Labrousse se considere un partidario sin reservas de la doctrina [*sic*] del materialismo histórico.

Y Roger Picard, por su parte:

> El profesor Labrousse señala curiosamente (!) que la Revolución de 89 estalló en el momento mismo en que se conjugaban el movimiento cíclico, el movimiento temporero y el máximo de la tendencia secular, de manera tal que hizo intolerable para los desheredados sociales, la presión de las fuerzas económicas.

Y más adelante:

> Estas afirmaciones permiten apreciar, bajo una óptica muy clara, las doctrinas de los economistas de la época desde los fisiócratas hasta Ricardo, las cuales no son sino el reflejo de los acontecimientos, condiciones y circunstancias que dichos autores encontraron a su alrededor.

Imaginemos que estas relaciones "causales" y esta "teoría del reflejo" hubiesen sido expuestas de esta manera por un marxista vulgar, ¡qué no se habría dicho! Felizmente, Labrousse fue bien leído por los historiadores —¡y por los grandes!— de los años treinta. No estoy seguro de que a Lucien Febvre le hubiera gustado en el título del último capítulo del *Esquisse* la palabra influencia (que detestaba); pero, como quiera que sea, resulta mejor que el término reflejo. Y el contenido del capítulo es realmente magistral. Las ideas no *reflejan* sino que *registran* y *tratan de teorizar* la realidad; las instituciones también se confrontan con la realidad queriendo plegarla a la teoría (Turgot, Condorcet) o midiendo mejor sus resistencias (Necker). Lo mismo sucederá con Le Chapelier, en referencia al máximo de la tendencia, en el transcurso de los acontecimientos revolucionarios. En cuanto a esos acontecimientos, podría ser un "azar" que la reunión de los estados generales haya tenido lugar en tiempos de hambruna, pero no así que la noche del 4 de agosto suceda al gran Terror. La demostración del *Esquisse*, la introducción a *La*

crise plantean en efecto al historiador una revolución epistemológica.

¿Habría que vincular dicha revolución con el marxismo? La pregunta bien puede plantearse. Y hace unos meses, en una sesión en honor de Labrousse, se dedicó una disertación al tema "Labrousse, historiador marxista". No tengo nada fundamental que objetar a lo que allí fue dicho, pero Labrousse desconfiaba de las etiquetas sabiendo que no siempre tienen el mismo significado para el que las acepta y para los que las atribuyen; amén del tufo político (en sentido lato) que no ha dejado de dar, laudatoria o peyorativamente, al "marxismo" de Labrousse. La confusión reina en torno al término; hemos visto que ahí donde hay *teoría*, algunos hablan de "doctrina". Y aun el término teoría puede confundirnos cuando sólo supone una exégesis de textos. El historiador plantea *problemas* e interroga a los *documentos*. Marx ayuda constantemente en lo tocante a las periodizaciones, las crisis, las formas del capital, las contradicciones de la sociedad. Labrousse no repite, busca, verifica, cuantifica, y sólo se declara marxista cuando está seguro de que su manera de serlo se halla correctamente comprendida por su interlocutor. Y es evidente que a principios de los años treinta ello no hubiese sido comprendido en lo absoluto por el jurado de una tesis de derecho. En esta sociedad de "libertad", existían, sin duda alguna, "muchas prohibiciones".

Más tarde, cuando el marxismo se puso "de moda", Labrousse hubiera igualmente temido no ser comprendido si hubiese hecho alarde de ser marxista. Prefería serlo sin proclamarlo, que proclamarlo sin serlo. Considero que lo era plenamente en economía y en historia, por lo que toca al estudio de la sociedad capitalista desde sus orígenes hasta su plenitud. Respecto a los periodos anteriores y posteriores, no se consideraba competente, y era un ferviente convencido de que había que ser competente. Por ello, es justo escuchar la opinión de los especialistas que él inspiró, acerca de sus aportes y su ejemplo en materia de conceptos económicos, de procedimientos estadísticos, de manejo de las curvas. Yo le debo todo en este terreno, sin pretender por ello ser un especialista. Pero considero que es poco en relación a su herencia. No me agrada que lo clasifiquen entre los historiadores de la economía. ¿Entonces, cómo? ¿Cómo historiador social? Me parece escuchar aún cuando en 1965, en el Congreso de Saint Cloud, me cuchicheaba al oído: "¿'Historia social'?, dígame, ¿conoce usted alguna historia que no lo sea?" Me recordaba a Lucien Febvre, que cuando le hablaban de "época de transición" gruñía: "¿Conoce usted

alguna época en la historia que no sea de 'transición'?'' Tales humoradas revelan a los maestros.

No conocí a Labrousse como maestro. Otros colegas podrán sin duda evocarnos sus lecciones que, lo sé, siguen siendo inolvidables, pero lo escuché varias veces en las reuniones profesionales, en los coloquios entre profesores. No faltaba casi a ninguna. Pienso sobre todo en los grandes congresos internacionales que no sé por qué razón desdeñaban Lucien Febvre y Fernand Braudel, y en los que Labrousse se solazaba. En primer término, porque le gustaba pensar y expresarse a escala internacional. Era amigo de los más grandes historiadores ingleses, alemanes, rusos, que por su parte estaban fascinados por esa elocuencia de la que Braudel opinó que hubiera podido darnos otro Jaurès. No debemos tampoco olvidar que presidía las relatorías de respetables comisiones internacionales, trabajando entre congreso y congreso sobre temas de gran envergadura. Valdría la pena reunir, cosa que no ha sido hecha, los textos que dan cuenta de esa actividad de Labrousse. Quiero añadir, a fin de confirmar cuán poco ''especialista'' se consideraba, que cuando los congresos internacionales de ciencias históricas se asociaron con reuniones más bien reservadas a los historiadores economistas, si bien no desertaba de éstas, prefería siempre los primeros. Historiador en el más amplio sentido de la palabra, sin adjetivos, eso era Ernest Labrousse.

Conviene insistir un poco más en esos congresos. El de París de 1950, al concluir las dos trágicas décadas a las que me referí, consagró la autoridad de Labrousse. Dominó los debates, a veces con imprudencia (¡tenía cada arranque!), puesto que de la sola presencia en el congreso de Colin Clark y de Jean Fourastié él dedujo ''la capitulación de los economistas en manos de los historiadores'', apreciación en que resultó un falso profeta. Pero, habiéndolo escuchado en compañía de Eric Hobsbawn, de Witold Kula, de Jaune Vicens Vives, sé perfectamente la impresión que causó en los mejores espíritus de esa generación en ascenso.

En 1955, el Congreso de Roma fue su gran triunfo. En una célebre relatoría, propuso una ambiciosa encuesta sobre la burguesía a través de la historia. Con frecuencia se recuerda que el famoso informe comenzaba así: ''¿Definir al burgués? No nos pondríamos de acuerdo.'' Por una sola vez, me rebelé contra su prudencia. Me temía que ello condujera a los historiadores a confundir, mediante el uso del mismo término, a los ''burgueses de Calais'', al ''burgués gentilhombre'' y a los ''burgueses conquistadores'' del siglo XIX capitalista. Me respondió, con

su gentileza de siempre, que siendo el relator no podía imponer su definición de antemano; creo que estaba un poco triste de ser acusado por mí de timidez teórica, y yo lamenté en efecto mis palabras, que no expresaban exactamente la naturaleza de mis temores. Nos creyeron distanciados; y sin embargo, al otro día y en el transcurso de los meses siguientes, me honró más que nunca con su amistad. ¡Y pensar que pasaba por ser autoritario!

En 1960, en Estocolmo, creo recordar que estuvo ausente. Yo sostuve contra Hamilton la preferencia por los mercuriales y escuché estupefacto a W. W. Rostow descubrir, en un artículo de Heckscher, una hipótesis sobre algo que se asemejaba vagamente a la "crisis de antiguo tipo", modelo perfectamente precisado en la obra de Labrousse. ¡Pero los economistas no lo habían leído! ¡No habían capitulado! Su mundo se mantenía cerrado. Incluso cuando Wilhelm Abel, reeditando en 1965 su libro de 1935 *Agrarkrisen und Agrarkonjuntur*, tomaba en cuenta a través de Landes y de Van der Wee "die Krisenlehre der Labroussesschule" (la teoría de la crisis de la escuela de Labrousse), me temo que no la comprendía bien. El pensamiento de Labrousse, en un francés siempre denso, es no obstante claro. Pero para su adecuado seguimiento, habría que abandonar ciertos hábitos que bien podríamos llamar —¿por qué no?— "burgueses". Me refiero a aquellos que sólo ven las crisis en el conjunto de la economía o en su cima. Labrousse procede, en cambio, al análisis *diferencial*, aquel que muestra cómo toda crisis afecta de manera desigual a las clases de la sociedad. Por falta de hábito, este "análisis de clase" no siempre se comprende bien. Y cuando resulta bien comprendido, se quisiera hacerlo olvidar rápidamente.

En 1965 en los congresos de Munich y Viena, de Leningrado y Moscú, pude observar la preferencia dada por Labrousse a la historia general. ¿Economía?, sin duda, y no hay que olvidarlo nunca. Pero reducirse a lo económico, significaría un gran peligro para la historia, como el reino de lo económico puro lo sería a su vez para la economía. En 1970, en Moscú, las intervenciones de Labrousse escuchadas apasionadamente en una atmósfera densa, se referían a problemáticas de historia general.

En este campo, Labrousse era el hombre de las frases relámpago; entendamos, por ello, las fórmulas esclarecedoras. Citaré algunas de ellas, y se podrían, sin duda, elegir otras. La primera recomienda, a la vez, la puesta en guardia y la toma de conciencia frente a una realidad fundamental en historia: la imputación a lo político de lo que por cierto no es político: la coyuntura de las cosas. Como

todos saben, éste es el tema de la famosa conferencia en el Congreso del Centenario de 1848: "¿Cómo nacen las revoluciones?"

La frase: "la culpa es del gobierno" cuando las cosas "van mal" es eterna ("natural", decía el conde de Aranda), y cuando las cosas mejoran los poderes se pavonean de inmediato del éxito de su "acción". Lo "político, en primer término", se vincula curiosamente a la vez al liberalismo en economía y a una afirmación democrática. Y, sin embargo, la fórmula era de Maurras.

Otra de las fórmulas clave de Ernest Labrousse sobre las falsas imputaciones me ayudó mucho en un terreno donde no me lo esperaba: el de las pertenencias de grupo y las pasiones nacionales. Cuando se abordó este tema en Viena, en Moscú, fue una vez más Ernest Labrousse el que echó luz sobre la discusión. Resulta muy cómodo, para los que dominan, el imputar el descontento interno al extranjero, cercano, lejano, inmigrante a veces, o hacer concebir esperanzas de nuevas conquistas. Como los enfrentamientos entre las clases de una sociedad no pueden ser negados o minimizados, se establece un juego sutil entre "conciencias de clase" y "conciencias nacionales". Con frecuencia, cuando los círculos del poder se asumen como responsables de la comunidad, las clases subalternas no aceptan de buen grado esta pretensión. Y si estallan conflictos entre potencias, el "pueblo" sólo participa contra su voluntad (o muy a su pesar) en los esfuerzos que se le piden. Pero llegan las desilusiones y las derrotas: las clases en el poder están dispuestas al compromiso y, en ocasiones, cuando se sienten amenazadas, también a la traición. Y es el "pueblo" quien una vez más reasume el sentido de grupo pues sabe bien que él será el que pague el precio de las destrucciones, de las ocupaciones.

Este juego de adición-sustracción, según los momentos, entre "conciencias" (más bien inconscientes) de grupo y de clase, lo encontramos tanto en la guerra de los Cien Años, como en la lucha de los Países Bajos contra España, en la traición del rey y de los emigrados, que precipita en el 92 el descubrimiento de la "nación"; lo encontramos lo mismo en el enfrentamiento entre Thiers y la Comuna que en la secuencia Munich-"drole de guerre"-derrota-colaboración-resistencia, que vivió Francia en su última tragedia. Eran éstos los altos vuelos que se permitía Labrousse. Asimismo, le gustaba mucho recordar las evidencias. "Cuando una verdadera revolución tiene lugar, nos decía, ¡recuerden que hay gentes descontentas!" Por el contrario, no recuerdo haberlo escuchado jamás preguntarse qué debería haberse hecho, o qué hubiese "valido

más la pena" hacer en tal o cual caso. Él constataba: así son las cosas, ¿puedo comprender por qué?

Una última palabra en estas improvisaciones sobre el orador y el escritor. Ya he hablado acerca de su elocuencia, de la que por cierto él desconfiaba, y si alguien citaba una de sus opiniones, se apresuraba a afirmar: "No la escribiré." Por ello, escribió relativamente poco, para respetar ese escrúpulo, y porque en lo tocante a la palabra escrita aspiraba a la perfección. ¡Hermosa lección frente a la avalancha de historia que el bicentenario nos depara!

He querido situar a Labrousse en su tiempo, en esos años en que la historia obligó a los historiadores (¡no a todos!) a repensar el sentido y las exigencias de su disciplina. Lo que resulta admirable es que hombres tan distintos, a veces con temperamentos tan opuestos, como un Lucien Febvre, un François Simiand, un Marc Bloch, un Georges Lefebvre, un Fernand Braudel, hayan podido sentirse investidos, en el movimiento del siglo, con responsabilidades comunes. Y no por deseo de novedad sino por el deseo de descubrir, hasta en sus raíces, las responsabilidades de nuestros males y de nuestras esperanzas. Y entre esos hombres, fue sin duda Ernest Labrousse el que caló más hondo.

III. HOMENAJE A RAFAEL ALTAMIRA

Un lamentable error postal retrasó considerablemente la amable invitación que tuvieron a bien enviarme los organizadores del Coloquio Alicante en homenaje a Rafael Altamira. Pero, por desgracia, aún si la hubiese recibido a tiempo para responder bajo la forma que me fue propuesta, no me habría sido posible estar entre ustedes; mi edad, mi estado de salud, mi vista, sobre todo, me impiden multiplicar mis viajes y desplazamientos.

Y sin embargo, hubiera lamentado profundamente el estar por completo ausente de una reunión como la de Alicante. Y no sólo porque amigos muy queridos tuvieron la gentileza de solicitar mi presencia, sino porque tengo motivos muy poderosos y muy personales de agradecimiento a Rafael Altamira. Muchas veces deseé tener la ocasión de decirlo. Gracias a todos por habérmela proporcionado.

Dicho esto, el título de la ponencia que aparece en el programa oficial: "Rafael Altamira y el método histórico", por Pierre Vilar, me parece demasiado ambicioso. Me hubieran sido necesarias varias semanas de trabajo para justificarlo dignamente. Debo por ello contentarme con hacerlos partícipes de ciertos recuerdos, de algunas reflexiones, sin la mínima pretensión de profundidad. Me congratulo al menos, de antemano, con la idea de tener pronto en mis manos tantos análisis prometidos en Alicante sobre los más variados aspectos de la vida y la persona de Altamira, que conozco poco, pues sólo me acerqué al hombre, a través de sus escritos.

Considerando que el coloquio reúne sobre todo a historiadores, me dirigiré a ellos en el lenguaje que les es más caro: el del documento.

Quisiera mostrarles, con motivo de este coloquio, dos hojas de la *Historia de España y de la civilización española*. Se trata de la primera hoja del tomo III y de la página 1 del tomo II —que incluye el título.

En la primera hoja, en la parte superior derecha, una indicación a lápiz, halaga mi vieja manía de historiador de los precios: 6 volúmenes, 75. Sí, ¡75 pesetas! ¡Felices tiempos! El sello es el de la Librería Francesa de Barcelona. Debo de haber comprado los 6 volúmenes (incluidos los dos de la *Historia contemporánea* de Zabala) alrededor de 1931. La inscripción manuscrita: Lt. (= lugarteniente) Pierre Vilar, núm. 1417, Block III, Unterlager A., Oflag XIII A, es de Gabriela Vilar, escritura de fines de los años veinte, familiar a tanto historiador del Centro de Estudios Históricos y amiga que, sin duda, no han olvidado muchos de los participantes del coloquio, desde Manuel Tuñón a J. M. Prendes, de Miguel Izard a Josep Fontana. En cuanto al sello, Oflag XIII A, A. O. Kgf. Geprüft, es el de la censura militar alemana.

El Oflag XIII A se encontraba cerca de Nüremberg, nombre evocador para todo espíritu cultivado. Pero, para nosotros, como escribió uno de mis camaradas de campo, "aquí no pintará Durero, ni toca Saint-Sebald". Incluso, otra ironía más, nos alojábamos en los terrenos olímpicos de 1936: ¡pobre barón de Coubertin!, muchos miles de oficiales prisioneros (se calculaban 10 mil) de todos los ejércitos, de todas las nacionalidades, estuvieron hacinados ahí, desde agosto de 1940 a septiembre de 1941.

En un principio, bajo la euforia de sus primeras victorias, no nos trataban tan mal, si no en cuanto a los alimentos terrenales (consistentes en sopas de rutabaga), sí al menos en lo tocante a los alimentos espirituales. Los libreros de Nüremberg nos hacían llegar sus ofertas. Pude adquirir así un admirable libro de fotografías sobre los itinerarios incaicos, al que sólo había que reprocharle su insistente comparación entre esas viejas carreteras imperiales y las autopistas del Tercer Reich. Pero lo que realmente me hizo más feliz fue el haber podido hacerme enviar, uno por uno, a causa del peso, mis "Altamira".

No todos me llegaron al mismo campo, como lo prueba la segunda fotocopia que indica: "Oflag XXII B". Pues, una vez abierto el frente del Este, el gran campo de oficiales de Nüremberg se desintegró. Mi grupo fue enviado a Polonia, al sur de Gdansk (entonces Danzing), cerca de Bydgoscsz (entonces Bromberg), donde, en vísperas de Navidad, el frío alcanzaba los 25 grados bajo cero.

Un día por la impaciencia de querer tenerlo más rápidamente, intenté sustraer de la censura mi ejemplar de Altamira, cuyo arribo me había sido comunicado. Ello me costó quedar inscrito en una lista de sospechosos para ser trasladados a otro campo. Sanción real que me separó de mis viejos camaradas, pero curiosa sanción que me expi-

dió al Tirol ¡más cerca de Venecia que de Danzig! Confieso que miré a mi *geprüft* con un airecillo de agradecimiento. Más tarde, a medida que se acercaban los frentes de batalla, fuimos finalmente agrupados en Styrie, cerca de Hanover. En abril de 1945 nos echaron a la carretera a pie y sin equipaje; cerca de Bergen-Belsen fuimos liberados y repatriados en avión. Ya casi había olvidado mi pequeña biblioteca de prisionero cuando un día, en París, fui convocado por un organismo militar, donde me fue entregado un paquete debidamente dirigido a mí y que contenía el libro de los incas y los seis "Altamira". Me parece tenerlo delante de mis ojos. Y me resulta tan milagroso, que creí conveniente contarles esta historia.

Es verdad que todo esto es anecdótico y muy personal; pero me permito atribuirle cierto valor simbólico. El hecho de que un joven historiador apasionado de España, lanzado como combatiente y luego como cautivo en la tormenta mundial de 1939-1945, haya podido hacerse acompañar a pesar de incidencias y acechanzas, bajo los bombardeos, en el cerco de los genocidios, por la *Historia de España y de la civilización española*, desde Nüremberg a Polonia, de Polonia al Tirol, del Tirol a las landas de Lüneburg..., es sin duda un pequeño hecho, pero pienso que si Altamira lo hubiese conocido, no le habría sido indiferente. Y creo que este recuerdo bien puede incorporarse al homenaje que hoy se le rinde.

Pero ello me provoca también ciertos escrúpulos y ciertos remordimientos. En muchas ocasiones dije y escribí, incluso hasta pensé —como ocurre con frecuencia en las elaboraciones de los recuerdos— que durante casi cinco años de cautiverio había hablado de España e incluso concebido (aunque no redactado) mi pequeña *Historia de España* bajo el influjo de mis "simples recuerdos". Esto resulta cierto para el periodo de historia 1927-1939, del que a menudo fui testigo. Pero resulta menos cierto en lo tocante al siglo XIX, sobre el que Pío Zabala, pródigo en detalles (a veces superfluos, a veces sabrosos) acerca de los acontecimientos políticos, también lo es, fiel *al plan de Altamira*, en terrenos que las modas recientes se precian de haber descubierto, como son los de la "vida privada" o la "fiesta". Pero fue Altamira quien definió los contornos de esta "historia interna" y privilegió sus dimensiones, en las fuentes que señala al historiador y en el esfuerzo *explicativo* que recomienda al vulgarizador y al pedagogo.

Así es que en todo lo concerniente a la historia antigua y moderna de Iberia ha sido Altamira la fuente de donde tomé lo esencial de aquello que me parecía que había que

decir a los franceses, siempre ignorantes y con frecuencia desdeñosos, acerca del pasado español.

Y es aquí donde intervienen mis remordimientos. En esta pequeña *Historia de España* yo debería haber reconocido mi deuda con Altamira, aunque no fuese más que con una alusión, una dedicatoria. Tal vez no en la primera edición francesa que me fue confiada casi por casualidad, a la que no concedí mayor importancia, y en donde pocos lectores hubiesen sabido quién era Altamira. Pero la ausencia del nombre de éste en las recientes ediciones españolas en las que tracé someramente los orígenes del libro, me hace sentir avergonzado.

Me siento incluso triste al pensar que hubiera podido, al menos de 1947, enviarle un libro y tal vez incluso en 1946 pedirle consejo durante la fase de redacción; puesto que en la colección "El derecho al servicio de la Paz" (México, 1954), figura una carta de Altamira relatando un episodio trágico y fechada en "Bayona, 1946". La presentación (poco cuidadosa) de la colección, no nos permite fiarnos totalmente de la referencia. Cuento con que este coloquio nos ofrezca un itinerario seguro y detallado de Altamira en el exilio. Pero cuando pienso que nunca perdí el contacto con otros exiliados ilustres como don Claudio Sánchez Albornoz, Pedro Bosch Gimpera o Martín Echeverría, me digo a mí mismo que no debía haber ignorado el lugar de exilio de Rafael Altamira. Temo que tal vez su avanzada edad y su gran discreción me hicieron suponer que yo no era de este mundo.

Me queda aún por hacer una última confesión, penosa para un historiador, puesto que se trata de una ¡laguna bibliográfica! Durante los años treinta, mi "hispanización" era tal que, para mí, Altamira eran los seis volúmenes de los que les he hablado, la *Psicología del pueblo español*, los *Temas de historia de España*, etcétera. Ignoraba, o bien había olvidado, que en 1932 se había publicado en francés una *Histoire d'Espagne* que hoy llamaríamos edición de bolsillo (el término aún no existía) en la Collection Armand Colin, cuyo eslogan publicitario era hermoso: "Vulgarizar sin rebajar." Dicha colección abarcaba todas las ciencias y, en lo tocante a la historia, habían producido incluso obras maestras como los tres libritos de Mathiez sobre la revolución francesa. La iniciativa de haber solicitado en 1931 a Rafael Altamira (sin duda bajo el efecto de la proclamación de la república) una *Historia de España*, no pudo ser más atinada. No me extrañaría que dicha iniciativa hubiera partido de Lucien Febvre, muy ligado a la casa editorial Armand Colin, y que con frecuencia había elogiado la colección. Y, precisamente, me acuerdo de

una humorada de Lucien Febvre cuando le mostré mi pequeña *Historia de España* en 1947. A primera vista, la broma parecía dirigirse a la joven colección "Que-sais-je" de Presses Universitaires, y que se convirtió, muy pronto, en un rival apabullante (al menos cuantitativamente) de la Collection Armand Colin, pero más tarde me pregunté si Lucien Febvre no había querido decirme también: ¿cómo se atrevió a proponer una síntesis histórica escrita ya por Altamira? No podría imaginarse que yo lo había hecho con toda inocencia, y de saberlo, tal vez se hubiera molestado más conmigo ¡por esa laguna en mi bibliografía!

Años más tarde, recibí una llamada telefónica de Pierre Renouvin: "La Collection Armand Colin quiere reeditar la *Histoire d'Espagne* de Altamira, pero Altamira murió en 1951 y su historia no va más allá de los años 1917-1923: ¿Quisiera usted añadir un último capítulo?" Por supuesto que acepté, esta vez con plena conciencia de mi responsabilidad. Disponía de doce pequeñas páginas para resumir aquellas cincuenta (aún más apretadas) mi propia edición de bolsillo consagrada a los años 1917-1950. Hice lo mejor que pude, preocupado y feliz al mismo tiempo de que mi nombre pudiese al fin verse asociado, aunque muy modestamente, al nombre de Rafael Altamira. El libro apareció en 1956 y fue reeditado en 1962.

El hecho de no haber dudado en añadir al libro de Altamira un capítulo de pura "historia externa" se debió a que todo el libro se presentaba, en un prudente prefacio, como "relegando [...] a un segundo plano el estudio de la civilización española, dado que era objeto de un volumen especial."

Ello podría conducirnos a pensar que ese pequeño libro sería un tradicional *digest* de los grandes hechos conocidos con predominancia *événementielle*.[1] Pero resulta que no se trata de esto en absoluto: encontramos en él, en proporciones perfectamente calculadas, todo aquello que importa realmente saber: alusiones sençillas, pero necesarias a las condiciones geográficas de la península ibérica, a la distribución de las vigorosas culturas protohistóricas, al brillo de las creaciones musulmanas, a la originalidad de los ejes de reconquista (eje portugués, eje castellano, eje catalán), al movimiento que coloca a España a la cabeza del primer imperio europeo verdaderamente mundial, a la "decadencia" que obliga a meditar a todos los filósofos pero que no impide que el imperio siga siendo aún español ni que el Siglo de Oro irradie mucho tiempo aún pese a las derrotas militares. Un aspecto me atrae particularmente, se hace justicia al siglo XVIII, a la época de las "Luces", lo que no siempre ha sido el caso en la historio-

[1] Dícese del tipo de la historia que privilegia la narración o descripción del acontecimiento y que atiende más a su enunciación que a su explicación.

grafía. He meditado mucho sobre esta frase: "La riqueza de España era entonces (siglo XVIII) superior a la de Francia y mejor repartida. Las diferencias de fortuna eran menos grandes entre las diferentes clases sociales."

Si hay en la literatura histórica palabras que hayan sugerido el deseo, incluso la exigencia de una *historia cuantitativa*, son justamente las de esta frase de Altamira. Evidentemente esto resulta tan sólo una impresión. ¿Se puede o podremos un día, en lo referente al siglo XVIII, medir los "ingresos nacionales" y conocer su distribución social, regional? He trabajado en esta dirección tanto como he podido; y por fortuna no estoy solo. Pero lo que hay que desprender de aquí es cómo una afirmación, incluso apresurada, de Altamira, tiene la ventaja de sugerir problemas, de impulsar sin cesar el esfuerzo por conocer mejor.

He dicho apresurada y, a decir verdad, quisiera ver el texto español original porque la traducción de la Colección Colin no siempre es impecable. Por ejemplo, en la página 166, a propósito de la "decadencia" bajo los últimos reyes "austriacos", se dice: "La decadencia política iba a la par con la decadencia económica siendo las dos recíprocamente causas y no consecuencias."

Esta frase en francés no tiene pies ni cabeza. Altamira quiso seguramente decir que las dos decadencias son *a la vez* causas y consecuencias la una de la otra. Eso se llama *dialéctica*: dialéctica que declara la guerra a esos dos azotes de la historiografía: "*la imputación a lo político, la reducción a lo económico*". Un remordimiento más: dado que había aceptado colaborar en la edición de un Altamira, hubiera debido releer más cuidadosamente la traducción.

Puesto que el pequeño libro en francés de 1932, agotado hoy en día, no ha de ser muy conocido en España, me permito citar ampliamente el prefacio, que reúne perfectamente lo que, de haber tenido el tiempo necesario, hubiera podido analizar, respondiendo al título de la ponencia anunciado en el programa.

> Cuando escribí mi *Historia de España y de la civilización española* no hice sino aplicar mis teorías acerca de la composición de las obras históricas universales o nacionales. El servicio principal que este libro ha prestado, si es que ha prestado alguno, es el de haber recogido "por vez primera", dice un crítico moderno, los resultados de las investigaciones monográficas actuales de la historia española, y el de haber presentado conjuntamente un principio de *clasificación*, una *jerarquía factual*, y una *imagen integral, orgánica*, de la vida española, no *únicamente de su imagen política* como hasta ahora se acostumbraba.

> Este es el objetivo que he perseguido y que persigo aún, *afinando día a día ese sentido orgánico de la historia*, buscando las *raíces psicológicas individuales o colectivas*, de los hechos que merecen ser retenidos y que han dejado su huella en la historia humana.
>
> Sin duda alguna, el resultado de las investigaciones más recientes puede siempre ser superado y discutido: es la condición por excelencia del conocimiento histórico.
>
> Pero la *construcción orgánica de los hechos* puede perdurar largo tiempo e incluso servir a aquellos que pretenden superarla, considerando el progreso humano desde el punto de vista diferente, a veces incluso meramente circunstancial.

Como este prefacio es de 1932 me siento muy satisfecho que nos remita a la vez a los trabajos y a las reflexiones teóricas que se desarrollan esencialmente entre 1890 y 1910. De esta manera nadie se verá tentado a sugerir que Altamira ¡se inspiró en la escuela de los *Annales*! Lo cual no impide que me hubiera gustado saber si tenía contacto con la *Revue de Synthèse* y qué fue lo que Bloch y Febvre conocieron de él. El prefacio alude a ponencias de Altamira en el Collège de France en 1923. Ignoro si habrán sido publicadas. Queda aún mucho por hacer para situar a Altamira en la historia de la epistemología histórica. Pero sé que el trabajo se está haciendo, y que está en muy buenas manos.

Y ya que estoy en vena de confesión y de autocrítica, quisiera decir una última palabra. Hace tiempo publiqué un largo artículo titulado: "Estado, nación, patria en España y en Francia entre 1870-1914". Y no me referí a Altamira cuando es el único de la Generación de 1898 que trata de plantear el problema en términos teóricos, a pesar de la sacudida pasional experimentada. Como lo hizo Capmany en 1808 ¡Pero siempre olvidamos a los historiadores! Los filósofos tienen más prestigio. Y además, Altamira se evadió de su generación. En su fase "pacifista" suelo reconocer la mía propia. Hubo un tiempo en que confiábamos en "la paz por el derecho". Y en la pérdida de esa esperanza, frente a los terribles signos de los años treinta, quisiera reconstruir el itinerario de Altamira. Han sido ustedes, aquí en Alicante, los que han prometido hacerlo. Disculpándome una vez más de no haberles ofrecido, falto de tiempo, la colaboración que su programa me pedía, y de no haber podido estar entre ustedes, quiero asegurarles mi confianza en sus trabajos, la esperanza que ellos me hacen abrigar y reiterarles mi amistad.

IV. MARAVALL Y EL SABER HISTÓRICO[1]

En julio de 1987, la Fundación Sánchez Albornoz, en Ávila, me pidió que pronunciara la conferencia de clausura de su curso de verano; escogí como tema: "Pensar históricamente".[2]

Ésta fue para mí la ocasión de precisar lo que, en mi opinión, por encima de los diferentes puntos de vista sobre tal episodio o sobre cual método de análisis, nos aproxima a los historiadores y nos distingue ante otra clase de pensadores: literatos o artistas, filósofos o sabios, sin excluir, entre estos últimos, a aquellos que practican ciencias humanas o sociales, a poco que olviden *situar su materia en el tiempo*.

Me complace recordar en esta oportunidad una sesión del Ateneo Iberoamericano de París, donde don Claudio Sánchez Albornoz, proponiéndose definir los principios del método histórico, no cesó, sin nombrarme pero mirándome a menudo con una cierta sonrisa, de señalar todo lo que nos separaba, sea sobre un determinado aspecto del pasado español, sea sobre las reservas, y aun el horror que le inspiraba el materialismo histórico, dentro del cual (él lo sabía bien) yo no me negaba a ser incluido.

Don Claudio se divertía mucho con este monodiálogo. También yo me divertía, tanto más que a excepción de algunos, el auditorio captaba mal el carácter alusivo. Después, el orador y yo fuimos a compartir una comida confortable y bien rociada. Para constatar cuán poco contaban nuestras diferencias no solamente frente a nuestra vieja amistad, sino de cara a nuestra común condena de construcciones literarias mal apoyadas históricamente, de meditaciones filosóficas poco cuidadosas del tiempo, de razonamientos teóricos aplicados sin precaución a sociedades diferentes. Hay varias maneras de pensar históricamente; ellas concuerdan rápidamente ante las formas de pensa-

[1] Publicado en *Cuadernos Hispanoamericanos*, núms. 477/78, marzo-abril 1990, pp. 177-183, traducción de Fernando Fraga.

[2] Véase el primer artículo de este volumen.

miento "ahistóricas" o "antihistóricas", hagan o no profesión de serlo.

Yo debía, en Ávila, evocar este encuentro con don Claudio. Si me permito recordarlo aquí, es porque mis contactos con José Antonio Maravall se han parecido a menudo. Las circunstancias no han querido que entre él y yo se hayan contraído relaciones personales tan largas y continuas como las que me unían a don Claudio. Pero esta suerte de complicidad intelectual, de solidaridades de método, más llenas de sentido que tal divergencia sobre una interpretación o tal diferencia sobre principios, tengo la impresión de que han existido entre Maravall y yo desde que nos conocimos bastante para constatar nuestras comunes exigencias: evocar las sociedades globalmente y siempre resituarlas en el tiempo. Si lo hace, el historiador más que juzgar, comprende. No se prohíbe, ante diversos aspectos del pasado, sentirse aquí más indiferente, allá más solidario. Pero en este caso, él sabe por qué. Porque no ignora que él mismo está en la historia.

Así, aquí también, el recuerdo que se me impone es el de un encuentro. La primera vez que tuve realmente ocasión de discutir historia con J. A. Maravall, de discutir públicamente, y hasta oficialmente —y en una ocasión unida, de cierta manera, a las circunstancias históricas de nuestros dos países—, fue en el curso de los primeros años sesenta. La UNESCO, con la que Maravall mantenía relaciones constantes, organizaba entonces (no sé si aún lo hace) encuentros llamados bilaterales entre historiadores de dos países, para que procedieran a una revisión crítica de sus manuales de historia. Se sabe que las distintas formaciones históricas (sobre todo las grandes) se han encontrado forzosamente, en un momento de la historia, por lo menos en competencia recíproca, cuando no, a menudo, en conflictos armados. Queda siempre algo de ello en la forma en que los manuales de historia de cada país presentan el pasado de otros conjuntos históricos, vecinos o lejanos. Imágenes infantiles y estereotipos nacionales, ¡qué de prejuicios, qué de juicios superficiales podrían ser combatidos útilmente, al menos matizados, por una sólida educación histórica en cada nivel de enseñanza! En un principio, pues, la iniciativa de la UNESCO en favor de encuentros bilaterales entre historiadores, para proceder, en este dominio, a serios exámenes de conciencia, me inspiraba una gran simpatía. Y también algunas inquietudes. En un encuentro franco-alemán, yo me había colocado de buena gana al lado de un joven historiador alemán, que exclamaba: "Pero, en una palabra, ¿qué se nos quiere hacer decir? ¿Olvida un poco a mi Napoleón, y yo olvidaré

un poco a tu Hitler?'' Ahí, en efecto, estaría el peligro: el historiador no tiene que ocultar los episodios molestos del pasado; debe analizarlos *como fenómenos*, en sus orígenes, en sus raíces, que no son ''el orgullo español'', ''la pretensión francesa'' o ''la brutalidad alemana'', sino las mil circunstancias que han conducido a los Estados, las potencias (y no a los pueblos) a convertirse en *invasores*, en *ocupantes*. ¿''Explicar'' no es ''justificar'', ''comprender'' no es ''disculpar''; pero un punto de vista histórico justo de componentes complejos evita los juicios apresurados sobre entidades mal conceptualizadas. En los primeros años sesenta, entre una Francia aún traumatizada por la guerra de Argelia y una España aún sometida durante años a una ideología nacional oficial, un diálogo de historiadores sobre el pasado contado a niños y jóvenes ¿era útil, era posible? J. A. Maravall debía pensarlo así, puesto que presidió una comisión bilateral según el modelo inspirado por la UNESCO. Yo no asistí a su primera reunión. El hispanista elegido en principio para tomar parte en la comisión francesa había sido Henri Lapeyre, excelente analista del comercio español en Nantes y de la expulsión de los moriscos. Una circunstancia le hizo dejar de lado la segunda reunión, que no es muy indiscreto recordar hoy; en Madrid, había creído poder, a título privado, hacer una visita al general Salan, exiliado después de su intento de *putsch* en Argelia; las autoridades diplomáticas se ofendieron y el presidente de la delegación francesa (un viejo gaullista), debiendo remplazar a Lepeyre de improviso, me llamó a mí. La paradoja era que mi pequeña *Historia de España*, que podía ser una referencia para los manuales, si no se levantaba objeción mayor entre los historiadores españoles, ¡estaba aún, en principio, prohibida en su territorio!

J. A. Maravall no opuso ninguna objeción a mi presencia. Estaba rodeado de los mejores historiadores españoles (¡nada menos, si mis recuerdos no me engañan, que de Antonio Domínguez Ortiz, Felipe Ruiz Martín y Miguel Artola!); pero ellos le dejaron de buena gana la dirección de los debates. Estando la delegación francesa compuesta sobre todo por autores de manuales poco familiares a la historia (e incluso con la lengua) española, el diálogo acabó por establecerse, sobre todo entre Maravall y yo. Encontré en ello un placer extremo. Sin duda porque ni él ni yo estábamos particularmente orgullosos de nuestros manuales nacionales respectivos, la discusión dio la impresión, más de una vez, de que los papeles parecieron invertirse: yo denuncié el imperdonable silencio de los manuales franceses sobre el papel de España en Europa y

en el mundo (¡incluso en el siglo XVI!); y si Maravall encontraba que se hablaba demasiado de Francia en los manuales españoles, ¡era porque se exageraban las influencias globalmente diabólicas prestadas a las ideas francesas! En ocasiones, desde luego, nos divirtió atacarnos: cuando sugirió que los manuales franceses no debían ignorar a Bartolomé de las Casas, yo le pregunté si, citándole, no se arriesgaba a empañar un tanto la imagen de los conquistadores españoles; y cuando afirmó su admiración por Felipe V, yo le dije: "¡Creo que usted es de Játiva!" A la inversa, me preguntó él si no había demasiados nombres españoles entre las victorias inmortalizadas en las bóvedas del Arco del Triunfo. Yo se lo reconocí gustoso. Como no nos hacíamos demasiadas ilusiones sobre los resultados efectivos de nuestras buenas resoluciones, sucedió que resultó difícil no mirarnos ni reírnos. Pero, al fin de nuestro encuentro, nos confesamos la recíproca alegría que habíamos experimentado al conocernos mejor. Fue en esa ocasión cuando me dedicó un ejemplar de su *Teoría del saber histórico*. Me interesó profundamente. Yo había señalado, en 1960, la extraordinaria floración de obras del decenio de 1950 consagradas a los problemas filosóficos planteados por la existencia misma de la historia como disciplina.

Ahora bien, yo había ignorado (siendo una vergüenza retrospectiva) que un historiador español del que conocía bastante bien su obra investigadora se había asegurado un buen lugar en este capítulo de la vida intelectual de nuestro tiempo, el que constituye la reflexión sobre la epistemología de la historia.

En 1963, al ingresar J. A. Maravall en la Real Academia Española de la Historia, el P. Batllori señaló que, en 1958, en el inmenso coro de voces que trataba filosóficamente problemas de la historia, Maravall había hecho oír (una vez no es costumbre) *una voz de historiador*. Esto no significa que sea necesario encontrar en él a un "filósofo de la historia" entre tantos otros. Pienso, por el contrario, que ha sido uno de los que han rechazado más enérgicamente la idea de una filosofía de la historia. Pero no nos reexpedía por esto al positivismo estrecho que limitaba el método del historiador al establecimiento del pequeño hecho verdadero. Ahora bien, en Francia, se ha llegado a que aquellos que han denunciado y combatido este positivismo estrecho, han sido igualmente desafiantes hacia toda consideración de tipo filosófico demasiado evidentemente extraña a su experiencia concreta de historiadores. Lucien Febvre prefería a toda teoría los simples "problemas"; y se ha llegado con Pierre Chaunu a llamar a la

epistemología ¡esta mórbida Capua! En España, sin embargo, la persistente influencia de Ortega autorizaba apenas tales desdenes. Por ello, la *Teoría del saber histórico* testimonia en primer lugar un conocimiento profundo del pensamiento alemán acerca de la historia, donde filósofos, sociólogos e historiadores se encuentran asociados.

Un primer resultado de esta perfecta iniciación en el pensamiento alemán ha sido librar a Maravall de toda timidez reverencial hacia la obra de Raymond Aron, a menudo considerada en Francia, desde 1938, como la última palabra de las reflexiones sobre *la causalidad histórica*. De hecho, Aron no aporta a la historia más que una definición elaborada en Alemania alrededor de 1880... y, por lo demás, perfectamente aceptada en Francia por la misma época. Maravall, en su *Teoría*, sólo se refiere dos veces a Raymond Aron, una para reconocer honestamente su perfecto conocimiento del pensamiento alemán, otra para preferir a la condena por Aron de toda eventual generalización de un tipo humano concretamente observado, la aceptación de una tal generalización por el más positivista de los historiadores franceses de principios de siglo, Gustave Monod.

Pero es en un nivel más elevado de epistemología general donde Maravall, contrariamente a Raymond Aron, defiende la legitimidad de una ciencia histórica a constituir. Nuestro siglo XX ha revisado singularmente, por el campo científico en su conjunto, las nociones consideradas como valederas hacia 1880. La relatividad, las "ecuaciones de indeterminación", la intervención del observador en el seno mismo de la observación, las interpretaciones estadísticas y probabilistas en todos los dominios, nos obligan a mirar de otra manera que hace cien años los conceptos de "causa" y de "ley". Claro que esto puede abrir la puerta a toda clase de indeterminismos eventualmente discutibles. Pero es forzoso constatar que, si nosotros no sabemos apenas de dónde viene nuestro universo, dónde va y en qué tipo de temporalidad conviene pensar los diversos fenómenos, queda que intervenimos en estos fenómenos e, incluso, a un nivel bastante elevado como para volverse inquietante. ¿Por qué? Porque hemos comprendido lo suficiente ciertos mecanismos para utilizar, o modificar, el funcionamiento. ¿Por qué no sería lo mismo en un conjunto que nos es particularmente próximo, el de los fenómenos humanos (el obstáculo más grande sería, aquí, sin duda el de que estaríamos demasiado interesados)? De cualquier forma, la historización creciente de todo objeto de ciencia vuelve también caducas las objeciones poco corrientes en contra de la científica-

ción del objeto histórico bajo el pretexto de que se trata de un objeto humano.

Sobre estos temas, Raymond Aron, en 1938, se había entregado a una pirueta intelectual, cuya aceptación, demasiado persistente, me complací en denunciar, en 1960: la misma diferencia de tamaño, a la inversa, que separa al físico del electrón separa al historiador de su objeto. A medida que se eleva le resulta más difícil aprehender lo real.

Así, por una inversión puramente gratuita, so pretexto de que el físico fue eficaz primero manejando las macroestructuras, al historiador se le ruega que se atenga al establecimiento del "pequeño hecho verdadero". Ante una explosión histórica de gran tamaño, por ejemplo, Aron asigna al historiador la búsqueda de la "cerilla del fumador", no la medida de la fuerza de expansión de los gases. Quizás esto sea una simple cuestión de definición: analizar la fuerza de los gases convendría sin duda al "sociólogo". Luego, es justamente esta definición estrecha del historiador la que rechaza Maravall. Él reivindica el derecho y el deber del historiador de decirse (y de creerse) un "sociólogo". Puede que incluso sea el único investigador apto para fundar una "sociología". Porque ¿puede imaginarse una "sociología" que no considere las sociedades *en su desenvolvimiento*?

Una cuestión se plantea, es verdad: ¿es posible un análisis retrospectivo de la materia social? Maravall señala que Wilhelm Bauer, comentador modesto, prudente (y positivista) de la tarea de los historiadores, parece en un principio definirla y limitarla al establecimiento de hechos particulares, individuales; pero añade en seguida que los *fenómenos colectivos son infinitamente más accesibles que los hechos individuales a la explicación causal*. Es lo que he observado recientemente, a propósito de un hermoso libro de historia sobre la Cataluña de la alta edad media: las controversias sobre la fecha de una batalla o los avatares de una dinastía duran siglos y no se resuelven, en tanto que analizamos perfectamente, a través de los documentos jurídicos y privados cómo se constituye una sociedad feudal. ¡Y ello es, con todo, lo más importante!

A la elección que he hecho de la *Teoría del saber histórico* para fundar el homenaje que desearía dar a la memoria de José Antonio Maravall, se hará quizás una objeción: la obra es antigua, muchas cosas han pasado desde 1958 en el dominio de la epistemología histórica. ¿Qué pensaba Maravall de una obra ya treintañera, después de una larga carrera de historiador y de politólogo a la vez?

Esto, amigos más próximos que yo a Maravall, lo dirán sin duda. Pero no estoy muy inquieto en cuanto a los progresos que se podrían atribuir a la epistemología histórica desde 1958. Sin duda, ha conocido variaciones, e incluso varios cambios profundos. Paul Veyne, excelente sociólogo del evergetismo antiguo, nos ha explicado pronto que *la intriga* es el verdadero terreno donde se puede ejercitar el historiador. Paul Ricoeur, quien en *Historia y verdad* había concedido a la historia lo esencial de las características de una "ciencia", ha vuelto, hacia 1980, a la definición de la historia como *relato*. Habermas, sin rechazar claramente la parte del marxismo incluida en la herencia de la Escuela de Francfort, señala una preferencia sin equívoco por Max Weber. En fin, una escuela anglosajona neopositivista, tradicional en Inglaterra y que se toma como innovadora en Estados Unidos, declara la guerra a toda interpretación socioeconómica de las revoluciones, comprendidas las de 1789 en Francia y la de 1910 en México. Se nos invita a considerarlas como puras querellas ideológicas, asumidas por formaciones políticas, que se dividen en seguida y se destrozan a cual mejor. La aceptación de esta visión en Francia, en ocasión del bicentenario de 1789, domina la actualidad historiográfica parisiense bajo los auspicios de un Instituto Raymond Aron. Y esto es lo que me permite, evocando aquí la reflexión epistemológica de Maravall, retomar mi vieja disputa con Raymond Aron sin tener la impresión de volver a la prehistoria. ¡Estamos en plena "actualidad"!

En el intervalo —que nadie se inquiete o se divierta— hemos tenido, es verdad, lo que podría llamarse *el intermedio Marx*, esos años sesenta y setenta donde no se podía, de un lado a otro del mundo, entrar en una universidad, incluso católica, sin tropezarse con multitud de estudiantes pesadamente cargados de al menos tres tomos de *El capital* y de al menos dos libritos de Althusser. Era el momento en que grupos muy agitados de estudiantes de Salamanca me reprochaban vivamente no estar bastante de acuerdo con Poulantzas. Sin duda sus sucesores me tratarían hoy de marxista retrasado o "superado".

Ahora bien, constato que Maravall, antes de que Marx estuviera de moda, e incluso cuando estaba un poco en el infierno, concedió una atención matizada a algunas de sus sugerencias mayores:

> La revelación explosiva del condicionamiento de la observación por la posición dada del observador fue hecha por Marx, aunque en forma parcial, como un instrumento de la lucha política del proletariado contra la burguesía, en la que a ésta se la presentaba como mantenedora de pseudo-

> verdades derivadas de su posición ideológica. Y ha sido la crítica del marxismo en su teoría de la ideología la que ha replanteado en términos totalmente nuevos este problema general de la objetividad: según esto, el conocimiento se alcanza siempre dentro de un horizonte que la posición de que se parte permite contemplar. Pero no es ésta una conclusión que afecte sólo a la burguesía en una situación histórica dada, sino a todo observador de la sociedad y de la historia, y además este condicionamiento no invalida las conclusiones alcanzadas, las cuales son válidas dentro de la situación.[3]

[3] José Antonio Maravall, *Teoría del saber histórico*, 3ª ed., aumentada, Madrid, Revista de Occidente, 1967, pp. 126-127.

Y este análisis *sobre los textos y por época* de las "ideologías dominantes" será, en efecto, uno de los grandes fundamentos de la obra historiográfica de Maravall.

Otra alusión a Marx, sobre la noción de "estructura":

> Mi inteligente amigo Francisco Fernández Santos me objeta no dar el suficiente relieve al concepto de estructura en Marx en estas páginas. Tal vez tenga razón. Pero hay una fundamental diferencia entre lo que el marxismo llama *estructura* como una condición de la realidad y lo que nosotros [. . .] entendemos bajo este mismo término: una construcción mental con la que intentamos captar cognoscitivamente el conjunto histórico que observamos. . .[4]

[4] *Ibid.*, p. 178, n. 37 bis.

Aquí está muy exactamente lo que sostendrá pronto Althusser: la "estructura", para él, es un *objeto teórico* —exactamente como la "estructura de la materia" para el sabio. Sería muy interesante comparar fecha por fecha los conceptos epistemológicos de Maravall y los de Althusser. Pero de lo que se puede estar seguro, es que los de Maravall están sin cesar confrontados con una *experiencia de historiador*. Por eso, cuando trata de sustituir la "relación funcional" por la "relación causal", el ejemplo tomado suena como una crítica, si no del mismo Weber, al menos de los que lo han simplificado o comprendido mal: "No podemos, por ejemplo, asegurar que a la ética calvinista haya que atribuirle una economía capitalista."[5]

[5] *Ibid.*, p. 194.

Conexión, interdependencia. He aquí las palabras clave.

Señalemos aun algunas fórmulas de las que, por otro lado, a través de Morris R. Cohen, Maravall observa que, de Platón y Aristóteles hasta Marx y Spencer, se podría describir la ascendencia: "Las leyes de las estructuras históricas son enunciados de épocas, esto es, de tiempos concretos."[6]

[6] *Ibid.*, p. 198.

Y más aún:

> No podemos hoy aceptar el conocido consejo de lord Acton: estudiad los problemas, no los periodos. Tampoco ca-

be hacer lo contrario. No hay periodo que no se caracterice por su peculiar problematicidad, ni hay problema histórico que no constituya un periodo.[7]

[7] *Ibid.*, p. 198, nota.

Yo no digo que Lucien Febvre, el hombre de *La historia-problema* y de *Rabelais*, hubiera firmado esta frase. Porque, como he dicho, no le gustaban tanto las formulaciones de la teoría. En cambio, esta formulación moderada conviene perfectamente al pensamiento, a la obra de Febvre.

Quisiera terminar esta rápida revista de los rasgos que Maravall ha fijado de un verdadero saber histórico, citando una página de su librito, que me impresiona en particular, porque el problema de los grupos humanos y de los vocabularios es para mí desde hace muchos años una preocupación básica:

> He aquí un ejemplo de errores en nuestro tiempo: ante la problemática situación al presente de esos entes políticos protagonistas del siglo XIX, que han sido las naciones, hay quienes siguen creyendo que se trata de unos sólidos, inquebrantables, perpetuos entes de la naturaleza, y en consecuencia, o luchan por mantener esas formas como si nada hubiera cambiado —y hablan de autarquía, de soberanía, etcétera, todas cosas que pertenecen a un pasado desvanecido, perturbando con ello el orden presente, o consideran que, siendo entidades tan permanentes, si sufren un deterioro por la propia acción, basta un remiendo físico para que resista su unidad y su compacta estructura. Se puede objetar que lo que haya que saber en esta esfera de cosas habrá que preguntarlo a la antropología, a la sociología, a la ciencia política. Pero, para acabar de entender lo que a estas ciencias sistemáticas hay que preguntar —y estaba por añadir que hasta para entender plenamente lo que nos respondan— es necesario acudir a la historia, para que nos haga saber lo que históricamente es la nación y toda una compleja red de cosas que de ella deriva —libertad política, pueblo, democracia, ejército nacional, economía nacional, etcétera. Entonces vemos que nación es una forma política que nace en un momento dado y existe dentro tan sólo de un área cultural determinada. Lo que nos hace sospechar que no ha de desenvolverse sin grandes y espinosos problemas su extensión a otras áreas de supuestos históricos muy heterogéneos.
>
> La historia nos libera, pues, de los errores pasados y también de los presentes en la medida en que dependen de la herencia recibida.[8]

[8] *Ibid.*, p. 303.

El saber histórico —y su papel— no podrían ser mejor definidos.

V. LA FIGURA DE FERNAND BRAUDEL[1]

Jueves 28 de noviembre de 1985. Las cinco de la tarde. En el moderno edificio del Boulevard Raspail que reemplazó a la vieja prisión de Cherche-Midi y que alberga a la vez la Maison de Sciences de l' Homme y a la École de Hautes Études en Sciences Sociales, se terminaba el seminario en el que me gusta reunir, en libertad y por placer, a algunos aprendices de historiadores. Una voz nos llegó del corredor: Braudel ha muerto.

No me extrañó el sentirme conmovido, pero si esa sensación de vacío, de ausencia, que me embargó al escuchar la noticia, pese a no haber sido nunca un íntimo de Fernand Braudel y aunque hacía largo tiempo que no lo encontraba más que en raras ocasiones. Sin duda, el sitio en que me encontraba tenía algo que ver con esa impresión: Braudel lo había creado, y su presencia difusa permanecía allí. Había, también, el efecto de lo inesperado: apenas habían pasado unos días de la fiesta que habían ofrecido a Braudel sus discípulos, en un *chateau vallon* mediterráneo; y aún menos días desde la larga entrevista que había concedido a María Antonieta Macciochi con motivo de las jornadas europeas celebradas en Madrid. Algunos hombres dan la impresión —tal vez aún más a la gente de su edad— de que jamás dejarán de estar entre nosotros.

VOCACIONES

No podía ignorar, sin embargo, que mi emoción tenía raíces más profundas: cuarenta años de un camino lado a lado, a la vez amistoso y conflictivo, en el que Braudel gustaba de alternar el enojo con el enternecimiento (y yo la molestia con la admiración) en los senderos tortuosos de

[1] Publicado en *Révolution*, núm. 302, 13 de diciembre de 1985. Una pequeña síntesis de este artículo fue publicada en *El País*, 1 de diciembre de 1985.

las instituciones universitarias y en las alturas (no siempre serenas) de la epistemología y de la práctica históricas.

Nos conocíamos desde 1945, cuando los dos, como dice la canción, "regresábamos de la guerra". Deberíamos de habernos encontrado antes porque desde los treinta teníamos horizontes españoles comunes, porque sólo me llevaba cuatro años y porque tuvimos en la Sorbona los mismos maestros. Pero, él fue *agregé* [2] desde 1923, cuando yo era apenas bachiller. Y aquel *lorrain*[3] experimentaba en Argel el encantamiento mediterráneo mientras que el joven de Montpellier, que era yo, "subía a París" para la maravillosa aventura de los años dorados. Incluso intelectualmente seguíamos caminos inversos pero que iban a cruzarse: a partir de un proyecto de historia diplomática, él hizo surgir la "geohistoria"; y yo, que me fui a España como geógrafo, regresaría como historiador. Nuestras curiosidades, nuestros entusiasmos se encontraron un día, si bien con conclusiones y trayectorias muy diferentes, cuestión, sin duda, de temperamentos.

Sin embargo, fue lejos del Mediterráneo donde Braudel encontró su destino. En Brasil. Allí se relacionó, hacia 1937, con el geógrafo Monbeig, el sociólogo Gurvitch, el etnólogo Levi-Strauss: fue ese el primer cruce de caminos para las ciencias humanas. Y en un largo regreso por mar entablaría con Febvre esa relación que él llamaba filial y que decidiría su vida toda. "Felipe II y el Mediterráneo" devino "El Mediterráneo y Felipe II". Tal como Lucien Febvre le había sugerido desde el primer contacto, la parte de cada personaje no podía ser igual (ni equivalente). ¿Sería esto una revolución? No exageremos. Pero era sin duda alguna un golpe asestado a la historia tradicional. Volveré sobre ello más tarde.

Lo que es de admirar no es, empero, que Braudel haya podido reunir, desde antes de la guerra, la enorme documentación empleada en su *Mediterráneo*. Lo asombroso es que la conservara en la memoria como para redactar en el cautiverio, en un encierro de casi cinco años, sus 1100 páginas de gran historia. En un célebre balance, Lucien Febvre comparó esta hazaña con la de Henri Pirenne redactando también en cautiverio, durante la guerra de 1914, su *Historia de Europa* en cuadernos escolares. Habiendo sólo esbozado en idénticas condiciones una *Historia de España* de 120 páginas, me siento muy modesto frente a esos grandes colegas, pero también, por supuesto, muy fraternal.

Sin duda por ello, cuando a principios de 1948 la conclusión de mis propios trabajos corría el riesgo de ser comprometedora y la diplomacia francesa me consideró

[2] Del concurso denominado *agrégation*.

[3] Originario de la región francesa de La Lorraine.

muy poco franquista para permanecer en España, Braudel se unió activa y gentilmente a mis viejos maestros a fin de ayudarme a pasar ese mal trago. Fue entonces cuando lo conocí mejor, en su trabajo en los *Annales*, en la puesta en marcha de la "sexta sección" que logró incorporar a la École de Hautes Études: las ciencias sociales. Consideraba a éstas en sentido amplio y pensaba ya en la posible elección del profesorado.

Recuerdo una reunión a la que me había convocado para discutir con él, frente a un vasto auditorio, el tema de "Historia y sociología". Casi por diversión me pasó por la cabeza la idea de aplicar la noción de "ciclo" al tamaño de las faldas femeninas. Era el tiempo de la minifalda, ya no era posible que subiera más, tendría pues que bajar, y después volvería a subir. Una voz tímida dijo desde el fondo del salón: "Acabo de hacer un artículo en ese sentido..." Inclinándose hacia mí, Braudel me dijo al oído: "Ese es un chico que promete, se llama Roland Barthes". ¡Cómo pasa el tiempo! Y los hombres...

Frecuenté mucho menos a Braudel en el transcurso de los años sesenta, cuando me incorporé a medios universitarios más tradicionales, que a él no le gustaban mucho. Y casi no lo vi más cuando los dos nos jubilamos. Y ha sido en estos últimos años cuando su figura ha adquirido —de manera repentina— una dimensión pública, nacional, mediática. Me sorprendería que se hubiese dejado impresionar por ello. La última vez que tuve oportunidad de verlo, en ocasión de su entrada a la Academia, me dijo entre dientes: "Vino a burlarse de mí, ¿verdad?" No era cierto. El día en que fue electo le escribí muy sinceramente: "Por fin un historiador en la Académie Française." Pero él sabía que el "traje verde" me recordaba el título de una comedia, y poseía una capacidad diabólica para adivinar los pensamientos de sus interlocutores; solía decirme, con un tono de reproche, que conmigo ese ejercicio resultaba demasiado fácil. Cuando nos tocaba sentarnos lado a lado en las reuniones, me recordaba con discretos codazos: "¿Quiere hacer el favor de no mostrar demasiado sus pensamientos?" Nunca supe a quién le preocupaba tanto no dejar ver los suyos. En todo caso no a mí, pero siempre se lo agradecí.

TONTERAS

Pido excusas por haber hablado tanto del hombre. Pero la misma noche de su muerte, ¡leímos o escuchamos tantas tonterías acerca de él! Alain Decaux elogió su modestia:

Braudel, discípulo de Lucien Febvre, ¡nada tenía que hacer con dicha virtud! Zetkin hizo de él un perseguido; lo menos que se podría decir al respecto, es que se defendió muy bien. Paul Fabra lo encontró "desenvuelto" hacia los economistas; creo que él sabía por qué. Pero, sobre todo, se identificó a Braudel, día tras día, con la escuela de los *Annales* y con la "nouvelle histoire".

Nada más absurdo. La escuela de los *Annales* (si es que hay "escuela") es Lucien Febvre, Marc Bloch y Henri Berr, un tanto por encima. Braudel incluía a Lacombe, pero no se olvidaba, durante los años treinta de François Simiand, Ernest Labrousse, Henri Hauser, Georges Lefebvre, los geógrafos. Sólo fue injusto con Mathiez. Esos fueron los hombres y esos fueron los años que lograron liberar a los historiadores del yugo de la historia positivista abriéndoles nuevas perspectivas, nuevas necesidades: la historia de la materia social, la historia-problema, la historia: unidad de lo económico, lo social, lo mental: un redescubrimiento espontáneo gracias a las exigencias del espíritu, de lo que hasta entonces sólo Marx había osado llamar "historia". Todo ello se sitúa antes de Braudel. En cuanto a la "nouvelle histoire", que se sitúa después de él, sólo conduce frecuentemente, ya sea por especialización, ya por frivolidad, al estallamiento de la materia histórica y a un retorno a la vieja compartimentación: a unos las cifras y las curvas, a otros las anécdotas floridas. Entre ambos momentos, Braudel insertó su propia obra: herencia indudable de los fundadores y tal vez tentación de los epígonos. Pero finalmente una obra fuerte y original de la que el futuro nos dirá los efectos, sin duda diversos, en la historiografía, y cuya dimensión no puede negarse.

PERMANENCIAS

En primer término están sus dos grandes obras: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (1946-1949, revisada en los años sesenta) y, en 1979, la publicación como un todo de los tres volúmenes de *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XV a XVIII*: 1) "Las estructuras de lo cotidiano"; 2) "Los juegos del intercambio"; 3) "Los tiempos del mundo".

Habría que añadir un gran trabajo sobre Francia, aún no publicado, sin duda inconcluso, pero que seguramente planteará grandes cuestiones.

Si puedo dar testimonio de una deuda personal, ella concierne sin duda al *Mediterráneo*, pues es también mi campo de estudio. Insisto en decirlo en estos momentos,

porque en estos días aparece en España un libro en el que uno de mis buenos amigos historiadores opone mis métodos de análisis al *Mediterráneo* de Braudel. Creo que, en efecto, son muy diferentes. Pero veamos, sin el *Mediterráneo* ¿hubiese podido yo captar, en sus profundas permanencias y en sus modificaciones sutiles, los entrelazamientos entre la vida salvaje de las montañas y el refinamiento de las ciudades, entre los caminos terrestres amenazados por bandidos y las vías marítimas amenazadas por piratas, entre los intereses materiales y los enfrentamientos entre religiones que caracterizan el advenimiento de los "tiempos modernos" en el Mediterráneo? Me dirán tal vez que todo eso ya se sabía, en trozos, sí, en pequeños esbozos. Pero hay un valor de revelación en la brillante síntesis que Braudel ofrece.

En qué quedamos entonces, ¿la historia es "ciencia" o "literatura"? El problema está mal planteado. Tuve un día un mal pensamiento. Ernest Labrousse, mostrándome un libro de Fernand Braudel, me dijo: "Esto es, Michelet". Pensé para mis adentros "qué lástima". Felizmente no lo externé, ¡qué bueno!, porque hubiera sido una tontería. Como el "qué lástima" de Gide, al que el año de Víctor Hugo acaba de hacer justicia. Un economista "cuantitativo" ha expresado en algún lugar que el "genio específico" de los historiadores podrá lograr un día un "grado inigualable de fidelidad histórica". Démosle crédito, sin confiarnos demasiado en ello. Pero tampoco confiemos en una historia demasiado "teórica". Un día se lo dije a Althusser: en Marx hay también un gran escritor.

Me siento más inclinado a discutir sobre el vocabulario y las sugerencias de los tres libros de 1979. El "capitalismo" del que trata Fernand Braudel (como el de Sombart, el de Weber o el de Pirenne) no tiene nada que ver con el "modo de producción capitalista" de Marx; lo cual no importaría (cada uno es libre de usar su vocabulario) si no fuera porque implica, para el gran público, un riesgo de confusión. Pero igualmente, en este aspecto, escribió páginas muy importantes; por ejemplo, sobre la universalidad del "mercado", pero no del "mercado" abstracto de los economistas, sino del mercado, realidad cotidiana, popular, universal. Hay que tomar en cuenta esas páginas aunque lleguemos a otras conclusiones. Sobre este aspecto, Braudel cita a Lenin, muy superficialmente, sí, pero plantea el problema de ¿cómo conciliar socialismo e intercambio cotidiano? Algunos conceptos frente a largas páginas "descriptivas". ¿Se trata de un aporte "superficial"? Retengamos, en todo caso, la fuerza de la evocación. Las

referencias pictóricas me vienen al espíritu. A propósito del *Mediterráneo*, Febvre pensó en *La Tour*. Las "estructuras de lo cotidiano" me hicieron pensar más bien en Seurat, en Monet. Se puede preferir a Cézanne; lo que no impide que Monet sea un genio.

MODAS

No debemos subestimar un segundo aspecto de la obra de Braudel. En el periodo central de su actividad, que se extiende entre sus dos grandes obras, externó muchas veces sus reflexiones metodológicas (aunque no "epistemológicas" ni "teóricas"). No podemos descuidarlas. Debido a sus propias creaciones institucionales, estuvo continuamente en contacto con las otras ciencias del hombre, y no pudo ignorar los aportes (y las "modas") de su tiempo, con sus éxitos justificados o no, pero que de cualquier manera plantearon problemas. Pienso por ejemplo en los estructuralismos de todo género. Como historiador, Braudel no podía creer en los inmovilismos. Como inventor de la "geohistoria" gustaba del "tiempo largo". Limitantes de la geografía, imposiciones del espacio al tiempo, "prisiones de larga duración" que conforman ciertas "mentalidades", en especial las estructuras religiosas. Creo que en este terreno respetó mejor que la generación subsecuente la herencia de aquella que lo precedió: coyunturalismo esclarecedor (fenómeno del "tiempo largo", del "tiempo medio", del "tiempo corto") y reconocimiento de "estructuras" básicas: "economía-sociedades-civilizaciones"; ¿y por qué no mecanismos dominantes de la producción y del intercambio, relaciones sociales correspondientes, con sus superestructuras ideológicas y mentales, pero con evoluciones desiguales y por tanto combinaciones diversas a través del espacio, a través del tiempo? La relación de Braudel con Marx es discutible, sutil. Pero se encuentra igualmente alejada de la estupefacta ignorancia de Febvre y de Marc Bloch acerca de Marx (cuando a veces están tan cerca de él) como del desdén irrisorio que aparentan frente a Marx todos los mediocres de las jóvenes generaciones.

Sin embargo, por lo que hace a sus creaciones institucionales y a sus éxitos mediáticos de los últimos años, Braudel resulta un problema. Hay un "fenómeno Braudel" que forma parte de la historia de nuestro tiempo.

Como creador de instituciones —*empire builder*, decían sus amigos ingleses—, Braudel tuvo que buscar fuera de Francia los medios que ella ofrece sólo con mucha parsimonia a sus investigadores universitarios. Por lo que a mí respecta, aunque pertenecía como Braudel a la institución original, nunca supe muy bien —tal vez porque no me interesaba demasiado— cómo se "construyó el imperio". Me parece (pero sobre esto soy muy prudente) que el "imperio" se le fue de las manos a su constructor. Y que por lo que toca a las influencias metodológicas personales, más bien Braudel afrancesó a norteamericanos, españoles e italianos que americanizó a los franceses.

No les faltarían ocasiones para "americanizarse". Y que quede claro que jamás he confundido a Braudel con Raymond Aron. Dicho lo anterior, desde hace unos años se ha presentado en Francia un nuevo "fenómeno Braudel". Con un poco de optimismo podríamos considerar esta aparición de Braudel en el pináculo de la fama como un simple reconocimiento a su indudable talento. Pero el fenómeno no reside en él, sino en los momentos que vive Francia, y en la historia; reside en el hecho de que la ideología dominante, no del todo recuperada de las sacudidas intelectuales de 1968 y de la sacudida política de 1981, ha encontrado en *Los juegos del intercambio y los tiempos del mundo* temas muy convenientes para un retroceso, para una justificación de un "capitalismo" liberado de su carga industrial, de las responsabilidades del desempleo y capaz de remediarlas gracias a la "economía subterránea" y al trabajo "negro". De pronto, Braudel se convirtió en un hombre de los *media* y entró en la Academia Francesa a los 82 años (Alain Décaux había entrado a los 54). De esta forma, el "acontecimiento" se inserta en la dialéctica de las estructuras y el movimiento de las coyunturas, que incluyen asimismo la recepción de las visiones históricas de cada sociedad. Estas visiones, que me parecía divertido (nunca malvado) aplicar a los años de vejez de Fernand Braudel, hoy me resulta melancólico recuperarlas con motivo de su muerte.

VI. LA SOLEDAD DEL MARXISTA DE FONDO[1]

[1] Publicado en *Revista Espace-Temps*, núm. 29, 1985.

HISTORIA Y CIENCIAS SOCIALES

Para comenzar, digamos que el lugar de la historia en la Universidad es mediocre y su sitio en la investigación (CNRS)[2] poco importante. Lo seguro es que en las publicaciones del CNRS se siguen respetando (y me congratulo de ello) los campos tradicionales de la historia en la "cultura" (antigüedad, publicación de textos, etc.) y se descuida casi por completo la investigación de historia moderna y contemporánea. Me parece que desde que existen "sociologías", "ciencias económicas", está teniendo lugar un desdén creciente por la historia, una pretensión de prescindir de ella. Inversamente, la historia se ha preocupado mucho por hacerse "económica", "psicológica", etcétera. A veces con éxito, pero no siempre. De cualquier manera, yo tan sólo puedo precisar mi posición personal, y ésta es con toda claridad: que la historia es la única posibilidad, para toda ciencia social, de captar las realidades en movimiento, y que cualquier ciencia social que se evada de la historia resulta una falsa ciencia que aspira a absolutos totalmente quiméricos. Dicho esto, a veces tengo la impresión de ser el único que piensa así. O los historiadores hacen la historia como se hacía hace 100 años o bien se muestran tímidos o intimidados frente a las otras "ciencias"; y las otras ciencias se declaran de vez en cuando provocadoramente ahistóricas. Sin embargo, a lo largo de mi carrera, he tenido varias veces la satisfacción de ver a economistas y sociólogos venir a confiarme sus sinsabores o sus dudas en sus investigaciones pretenciosas, y pedirle a la historia que las ilumine un poco. Pero sólo doy a esas excepciones la importancia marginal que me parecen tener en la evolución —bastante desalentadora— de las "ciencias sociales".

[2] Centre Nationale de la Recherche Scientifique.

OBJETO DE LA HISTORIA

El objeto preciso de la historia me parece ser la reconstrucción explicativa de los hechos sociales, teniendo muy en claro que el problema no es el de formular grandes "leyes" de evolución, sino el de dibujar procesos característicos. A partir de casos precisos, sí; pero no con el objeto exclusivo de dar luz sobre el caso, ya que el interés se encuentra más bien en el proceso. "La teoría" propiamente dicha no ha jugado aún un gran papel en la investigación. Considero, sin embargo, que el fundamento teórico ofrecido, por ejemplo, por el marxismo, ayuda considerablemente en el análisis concreto (aunque no fuera más que por el hecho de ofrecernos conceptos, definiciones). Dicho esto —y por supuesto como en cualquier ciencia— hay que ir de la observación a la teoría y de la teoría a la observación, del caso a la generalización y a la inversa.

En la medida en que el estructuralismo es sistemático, corre el riesgo de ser ahistórico. Ahora bien, si llamamos estructuralismo a cualquier aproximación al estudio de las sociedades fundada en la hipótesis de una lógica en sus estructuras, en ese caso, siendo el marxismo un estructuralismo, pienso que el papel de este tipo de pensamiento no ha concluido por la sencilla razón de que la lógica interna de las sociedades es hipótesis necesaria a toda ciencia social. Sin ella, ¿en qué se fundamentaría? En este sentido, yo respondería afirmativamente a la pregunta de si la historia es una ciencia. Entiendo por ciencia un conocimiento razonado. Muchas veces he respondido esa pregunta de manera por demás sencilla. Si no creyera que la historia es una ciencia, no la practicaría y no la habría enseñado a lo largo de 50 años.

LA HISTORIA EN LA DOCENCIA

Existe un grave problema en el campo de la enseñanza, puesto que se trata de saber si se dará una visión del pasado conforme a la ideología dominante —y, por tanto, oficial. Me parece difícil sustraerse a ello en la medida en que existe una lógica social. Lo cual no impide que un profesor que verdaderamente tenga sentido de la historia, en la acepción científica del término, pueda siempre plantear análisis razonados de episodios pasados y habituar a los jóvenes espíritus a las nociones de tiempo, de sistemas sociales, de lógica de conflictos, de contradicciones internas de sociedades en movimiento y no estereotipadas de

una vez y para siempre. Yo tuve esa clase de maestros. Espero que existan aún y mejor armados. Ciertos manuales dan testimonio de ello.

Dicho lo anterior, tanto en la investigación como en la docencia, existen tendencias muy evidentes que nacen justamente del miedo a despertar una conciencia pública demasiado lúcida. De ahí la tentación de sustituir la enseñanza de las guerras y de las revoluciones por la enseñanza de la historia de la agricultura o del ¡traje femenino!, o por supuesto, de la ¡economía "pura"! En la investigación, o bien la filosofía alimentará tales tendencias antihistóricas o volveremos a la historia-relato (*cfr.* el último libro de Paul Ricoeur). La historiografía y la reflexión filosófica sobre la historia forman también parte de la historia y de sus contradicciones. Un mundo en crisis prefiere no conocerse, o conocerse mal. Ésa es sin duda la probable crisis de la historiografía. Pero no es forzosamente una crisis de la ciencia histórica.

Sin duda, podemos constatar las posiciones razonables del estudio de Girault pero no aportan gran cosa a los historiadores que han reflexionado ya sobre el particular. Lo que me parece divertido es la gran importancia concedida, en dicho estudio, a la "gran controversia" francesa de 1980, cuando acababa de leer un artículo de Germán Carrera Damas, de Caracas, sobre idéntica controversia producida en Venezuela en 1978. Todo estaba ahí: enseñanza deficiente de la historia a los niños pequeños, olvido de los valores y de los héroes nacionales, introducción de la economía en la enseñanza histórica por influencia (¡naturalmente!) del marxismo, etc., etcétera. ¿Tendremos un retraso de dos años en relación con Venezuela?

De hecho, existe un gran "temor" generalizado de la historia razonada, una añoranza de la historia tradicional, que se explica muy bien por la crisis mundial. La importancia de la cronología en la enseñanza elemental y secundaria consiste en algo del todo diferente: dar a los niños a través de la historia y gracias a ella la noción de *tiempo* es, evidentemente, un deber esencial. Recuerdo las recomendaciones de Jules Isaac: 1) tener siempre a mano una regla representando los tiempos relativos, 2) no emplear jamás una palabra abstracta sin definirla y sin mostrar su contenido en cada momento de la historia. Por cierto, en 1938 ya había él pronunciado un discurso sobre el particular en una entrega de premios. ¡Cuántas novedades! Había intentado mostrar en la historia enseñada el antídoto de la otra historia, aquella de la que Paul Valéry había dicho que se trataba del producto más nocivo que la química del intelecto había elaborado. Mantengo esta

convicción, y creo que se puede divulgar sin "rebajar" como decía hace algún tiempo el eslogan de una célebre colección,[3] sin caricaturizar.

Por lo que a mí respecta, me avergonzaría de mí mismo si sólo hubiese producido una voluminosa tesis de miles de páginas y algunos artículos de teoría, pero publiqué también una pequeña *Historia de España* en 128 páginas, que muchos españoles me han agradecido haber escrito, pues durante decenas de años, representó un pequeño antídoto contra la historia oficial de España. Creo que ella se esforzaba tan sólo en analizar mecanismos, poner en su sitio las pequeñeces y las grandezas, aproximarse a la verdad de un conocimiento. Un día, Pierre Vidal Naquet me aseguró que yo lo había logrado. Me sentí muy gratificado viniendo de parte de un historiador que es, asimismo, un hombre de gran honestidad.

[3] Se refiere a la Colection Armand Colin. Véase *supra*.

TRANSFORMACIONES DE LA HISTORIA. APORTES DEL MARXISMO

He constatado en la investigación histórica reciente o menos reciente, en algunos casos, innovaciones en el vocabulario; en otras, una gran insistencia en tal o cual aspecto de lo real pasado, y en otras más, simples modas, probablemente pasajeras. Y de inmediato les digo que todo me ha interesado, dado que la noción de "historia total" me es tan cara, por lo mismo de que está abierta siempre a toda profundización de lo real y de lo vivido. Dicho esto, no veo nada que me haya obligado a modificar o incluso a matizar algunas problemáticas de mis viejas investigaciones. El solo pesar que tengo es el de ver ciertas tendencias levantarse contra la *unidad* de lo real, los historiadores economistas encerrándose de preferencia en la economía, los historiadores de lo político, en lo político, aquellos que estudian las mentalidades en lo mental, etcétera. Pero esta crítica proviene de las mismas consideraciones de antaño que Lucien Febvre había formulado, etcétera.

Decirles lo que el marxismo me aportó, lo he repetido ya cientos de veces en "Historia marxista, historia en construcción", por ejemplo. No veo, en lo absoluto, en qué podría modificar mi visión de las cosas. Una historia comparada sólo puede hacerse a partir de conceptos comunes, pero no de conceptos estáticos (congelados), puesto que se trata, por el contrario, de definir históricamente lo que sin cesar la historia crea o modifica.

VII. RECUERDOS Y REFLEXIONES SOBRE EL OFICIO DE UN HISTORIADOR[1]

[1] Publicado como folleto por la Universidad Autónoma de Barcelona, traducción de Cristina Solé i Castells, revisada por M. Angels Santa i Banyeres.

Las páginas que siguen constituyen un resumen de varias charlas realizadas en el Instituto Francés de Barcelona, en la Universidad Autónoma y en el Estudi General de Lleida: una sobre el tema "¿Puede hacerse la historia de un país sin simpatía?", otra sobre el tema "El historiador ante su tiempo: ¿objetividad y subjetividad, neutralidad o participación?" La tercera, inscrita en el marco de un encuentro entre historiadores franceses de Cataluña y jóvenes historiadores catalanes, se centra básicamente en recuerdos personales y, la cuarta, se refiere, contrariamente, a una cuestión de método: cómo establecer una relación óptima entre las diversas áreas posibles del trabajo histórico: historia local, historia regional, historia nacional, historia de conjuntos más amplios (continentes, océanos, etc.), historia "mundial", que corre el riesgo de convertirse en filosofía.

Es inútil reiterar que se trata de *charlas*, más o menos refundidas para evitar las repeticiones, y que estos textos tienen importancia para mí únicamente en la medida en que son transmisores de mis sentimientos personales de gratitud y afecto hacia mis amigos los catalanes.

¿PUEDE HACERSE LA HISTORIA DE UN PAÍS SIN SIMPATÍA?

La pregunta que me fue formulada de esta manera: ¿puede hacerse la historia de un país sin simpatía?, me sorprendió, me interesó, pero reconozco que es una pregunta difícil, porque cada una de sus palabras plantea un problema fundamental.

Primer problema: ¿Qué es "hacer historia de..."? Es mucho menos simple que pretender únicamente "hacer historia".

Segundo problema: ¿Qué es "un país"? De hecho la palabra es cómoda cuando uno no se atreve a decir "nación", y cuando no se puede decir "Estado". Estoy estudiando desde hace 50 años este juego lingüístico y no estoy seguro aún de haberlo agotado por completo.

Tercer problema: ¿Qué es la "simpatía"? "Sufrir con...", "estar a gusto con..." Esto es válido para las personas. Pero, ¿qué es "sufrir" o "estar a gusto" "con un país"? Existen, es verdad, días privilegiados en los que un fenómeno de unanimismo puede hacernos creer en una unanimidad, en la personalidad de un grupo. Pero, ¿puede hablarse de "simpatía" hacia un grupo en sí?

Oí cómo en una reunión restringida de historiadores, Juan XXIII decía en francés al delegado español: "Dicen que no quiero a España; no es a España a quien yo no quiero." Eran los tiempos del franquismo. A la salida de la audiencia se nos recomendó: "No comment". Pero esto es ya antiguo y se puede olvidar esta recomendación. ¡Qué lección de historia!

Así pues, centraré la primera de mis reflexiones sobre este último problema: la "simpatía". El asunto tiene relación con la más vieja discusión alrededor de la historia: la exigencia de una objetividad, la evidencia de una subjetividad por parte del historiador. Quiero evocar al respecto mis recursos de estudiante, y también un diálogo entre Henri-Irénée Marrou y yo que tiene relación con nuestro problema.

En primer lugar mi más antiguo recuerdo de la Sorbona se remonta a 1925. Se nos había aconsejado asistir a unos seminarios de orientación en los que podríamos encontrar algunas ideas para investigar algún día. Ésta fue mi ocasión de escuchar a dos hombres, especie de símbolos, cada uno en su generación, de dos actitudes ante la historia: Charles Seignobos, teórico (más que practicante) de una estricta objetividad positivista, y Albert Mathiez, temperamento volcánico, practicante —en absoluto teórico— de una historia apasionada, proclamador de "simpatías y antipatías". Las clases de Mathiez eran una representación del mejor teatro. Pese a su culto a Robespierre, sabía encarnar a Danton mejor que Depardieu. Ciertamente yo lo admiraba, pero seguía desconfiado, inquieto.

Ante Seignobos no hubo duda. Me irritó desde el primer momento. Nos decía: "Jóvenes, váis a elegir un tema de estudio; ante todo, ¡que no os guste! Porque si os interesa es que tenéis alguna visión preconcebida de él, y no

lo trataríais como historiadores.'' La idea de consagrar mi juventud, tal vez mi vida, a alguna cosa que me resultara indiferente, me horrorizó.

Reaccioné contra Seignobos así, sin haber sufrido la más mínima influencia de lo que llamarían posteriormente la escuela de los *Annales*, adversaria sistemática de una historia del ''pequeño hecho real''. Quiero decirlo porque, con demasiada frecuencia se clasifica a la gente a partir de las ''influencias''. Los *Annales* han influido sobre mí más tarde, pero siempre a partir de mis elecciones. Ellos cristalizaron y determinaron aspiraciones comunes.

Éramos muchos los que lo pensábamos el hecho de que un puro relato político, por dinastías o ministerios, merecía poco el bello nombre de ''historia''. No juraría, sin embargo, que Seignobos lo ignorase.

A la inversa, Mathiez podía caer él mismo en esta crítica: practicaba también lo ''político en primer lugar''. Los enfrentamientos individuales que nos contaba oponían a gigantes. Pero al fin y al cabo eran hombres: buenos, malos, inocentes, culpables. Anticipándose al tiempo, era la historia televisada, tribunal retrospectivo. No obstante, yo adivinaba a veces los telones de fondo de sus mejores representaciones. De hecho, él lo sabía todo sobre el siglo XVIII, sobre el feudalismo agónico, sobre los efectos de una inflación, sobre las bases psicológicas —si no psicoanalíticas— de un ''terror'', sobre la interpretación durkeimana de los cultos revolucionarios.

He sabido más tarde, con Georges Lefevre y Albert Soboul, cómo Mathiez había soñado con ''una historia total'', una historia de la que ni el juicio ni la ''simpatía'' estarían ausentes, pero en la cual la ''objetividad'', que no se encuentra en las almas, sería buscada en las cosas.

Un cuarto de siglo después de este tiempo de iniciación, durante los años cincuenta, me pareció —diré por qué— ver más claro dentro del juego sutil entre la subjetividad del historiador y la objetividad de la historia. Un día me invitaron, de forma ocasional y para una revista desconocida, a analizar conjuntamente, para oponerlos, dos trabajos recientes. Uno de ellos era abiertamente partisano —comunista en todo caso— y trataba sobre los duros años 1938-1939, sobre Munich y el pacto germano-soviético. El otro, daba cuenta de una serie de memorias de personalidades alemanas, publicadas en la atmósfera de la más inmediata posguerra.

En el primero, a partir de una posición clara, encontré proclamada una sólida construcción: análisis de la crisis económica de los años treinta, los subsiguientes dramas sociales en diversos países, psicología de las clases popula-

res y psicología de las masas (no hay que confundirlas), psicología de las clases dirigentes, expresada de manera diferente por sus diversos "medios" (también en este caso hay que describir con "delicadeza"); a partir de tales observaciones a todos los niveles, los "acontecimientos" y las "decisiones" ocupaban su lugar en una lógica. Nada impedía dar un comentario, una conclusión. Pero las cosas estaban claras.

El otro trabajo, que no se basaba más que en los propios memorialistas, evidentemente preocupados por buscarse coartadas en el seno de la aventura hitleriana, tocaba un gran problema sin planteárselo: este problema era la ambigüedad de las relaciones, en la cúpula del Tercer Reich, entre las clases dirigentes tradicionales y la mentalidad del régimen, a menudo de origen plebeyo, ambigüedad que conllevó seguramente dramas íntimos. Hacer comprensibles estos dramas era un hermoso tema de historia, pero alinear unos textos sin comentarlos, con el pretexto de la objetividad, era, de hecho, cubrir los argumentos con una mala conciencia de clase: 1) al no plantear el problema en sus términos generales y 2) al disimular las propias simpatías —o cegándose en ellas— el historiador, en apariencia más objetivo, engañaba al lector más que el que representaba el papel de historiador "partidario".

Aproveché pues esta confrontación para distinguir, en los historiadores, tres actitudes posibles: 1) llamarse objetivo cuando se sabe partidario, es deshonesto; 2) creerse objetivo cuando se es partidario, es tonto o ingenuo, con diversos grados de ingenuidad; 3) saberse partidario porque todo el mundo lo es en mayor o menor grado y explicar claramente cómo esto ha orientado los análisis, dejándo al lector el cuidado de apreciarlos.

No renuncio a esta clasificación, que podría ser útil para plantear el problema de las "simpatías". Pero quizás no lo hubiera recordado de no haber sido citado —y además como un peligro— en un libro que hizo época entre los ensayos de definición "sobre el conocimiento histórico". Se trata del libro así titulado de Henri-Irénée Marrou.

Tengo que precisar que Henri I. Marrou fue, entre 1925 y 1929, junto con Alphonse Dupront y Jean Bruhat, mi compañero de estudios y que la diversidad de nuestras cuatro personalidades determinó fuertemente nuestra formación. Creo que no lo hemos olvidado nunca. Por eso en 1954 me sentí a la vez sorprendido, apenado y divertido al encontrar sobre el conocimiento histórico la clasificación que acabo de recordar sobre las posibles actitudes del historiador (algo deformada, sin embargo) acompaña-

da de la siguiente nota: "defensa inteligente y sincera" pero, por esto mismo —Vilar es un antiguo compañero y he de ser franco con él—, aún más deprimente.

Salté sobre el teléfono (o la máquina de escribir, ya no me acuerdo) y dije a Marrou: "Oye, somos lo bastante buenos amigos como para aceptar que si uno de nosotros descubre en el otro una hipocresía o una tontería (¿hay alguien que no cometa nunca alguna?) lo proclame abiertamente, ¡pero no entiendo cómo puede considerarse *deprimente* algo que se estima *inteligente* y *sincero* al mismo tiempo! Finalmente nos reímos. Pero el incidente tenía su sentido. Marrou había creído que yo hacía un elogio del historiador partidario cuando en realidad yo denunciaba sobre todo el tomar partido de una manera disimulada o inconsciente. Ahora bien, esto le molestaba porque su libro se unía apasionadamente a todos los subjetivismos extraídos de las filosofías alemanas de la historia —a pesar de todo su adhesión es menos caricaturesca que la de Raymond Aron, gracias a una verdadera experiencia como historiador.

Si se admite la presencia, en el corazón de la historia, de lo existencial del historiador, es muy difícil rechazar el derecho a una crítica existencial de la obra histórica. Yo me había limitado a ejercer esa crítica porque prefería una elección reconocida que una elección disimulada o inconsciente. Y he aquí que Marrou me suponía una "ética de la verdad" que, sin embargo, no podía buscar en un trivial positivismo (igual que yo, él también había reaccionado ante Seignobos).

En el fondo, teníamos que volvernos a encontrar. En el curso de los años sesenta, menos apasionados, publiqué *Cataluña en la España moderna*, que se inicia —verdaderamente no es lo habitual— con sesenta páginas de introducción, y donde por una parte refiero las etapas de mis descubrimientos metodológicos y, por otra, las del descubrimiento de mi objeto. Había tenido un gran interés en contar la experiencia vivida, que había sido el punto de partida, para remontar luego, retrospectivamente (me gusta cortar esta palabra para darle todo su sentido) hacia el pasado catalán más lejano. Afirmaba así que el historiador, como cualquier sabio, crea su objeto y por otra parte que el historiador se sitúa en la historia, está completamente dentro de su tiempo y el tiempo está en él.

Al decir esto no tengo ninguna pretensión de originalidad. Estas cosas se han dicho a menudo. Pero lo que yo había ofrecido era una aplicación, un caso vivido, de unas afirmaciones a menudo demasiado abstractas. En otra ocasión Marrou se entusiasmó, feliz seguramente por po-

der conciliar, esta vez, su amistad y su visión de la historia. Citando profusamente las primeras páginas de mi libro, hizo de mí el heraldo de una historia subjetiva, existencial, preocupada por la reflexión sobre ella misma. Y lo hizo en un "Homenaje a Raymond Aron", sin que nunca haya podido saber si lo había hecho con una intención humorística. Considero de mayor consecuencia que haya transformado la parte de este artículo que me concierne en apéndice de la sexta edición del libro *Del conocimiento histórico*.

¿Confesaré que todo esto, a pesar de los pesares, me inquietaba un poco? ¿Había practicado, sin desearlo expresamente, una investigación inspirada por una pura exigencia "existencial"? ¿No era ello contradictorio con el conjunto de métodos que aplicaba: análisis económicos, recurso a un aparato estadístico, frialdad de "un materialismo histórico" al que invocaba sin dudarlo? No temía demasiado las contradicciones en el seno de la obra, porque he creído en la profunda unidad de los fenómenos vitales, materiales y espirituales, y en que el único peligro estaba en separarlos, si se quería comprenderlos bien.

El problema residía en los orígenes de mis pasos y de mi elección: ¿por qué, de lo que había previsto como punto de partida —una simple descripción concreta de los fenómenos económicos contemporáneos— había pasado a desear entender el "hecho catalán", la "personalidad" catalana, a través de la historia clásica y de la larguísima duración? ¿Librándome a esta especie de autobiografía intelectual que abría mi libro, habría quizás omitido lo esencial, el por qué íntimo de mi interés?

La autobiografía es un tema, no me gusta decirlo, de moda —este término procuro evitarlo porque es simultáneamente demasiado desdeñoso y demasiado seductor—, que parece preocupar mucho a los críticos. Digamos que esta preocupación forma parte de nuestra coyuntura intelectual, noción que se usa demasiado poco.

Autobiografía de los grandes, Chateaubriand o Rousseau, autobiografía de los humildes, de "los que escriben" autobiografías habladas reveladas por los media. Cuántos temas de meditación para los críticos, los lingüistas, los psicoanalistas que se preguntan si "yo soy otro". ¿Puede esto dejar indiferentes a los historiadores que han practicado siempre una "crítica de testimonio" y que sienten cada vez mayor placer por "la historia oral" y por "la teoría de las neutralidades"?

He oído hablar muy poco de autobiografía de historiadores capaces de orientar nuestras reflexiones metodológicas en la medida en que la historiografía refleja la his-

toria. Hace algunos días, en la Sorbona, ha sido defendida una tesis sobre Mariano Moreno, iniciador de la independencia argentina. En principio había desaconsejado el tema, mil veces tratado. Pero la autora, una joven historiadora argentina muy inteligente, me dijo: criticaré la bibliografía. Con esta base ha realizado la mejor historia de la Argentina contemporánea que recuerde haber leído, ya que todos los episodios de esta historia habían ofrecido su visión particular de Moreno.

Ocurre que durante mucho tiempo, en Francia, la distancia del autor ante su tema, se ha considerado como un valor deontológico. Por ello me interrogué, con temor, cuando publiqué *Cataluña* sobre la acogida que recibiría mi exposición introductoria. Sabía, por ejemplo, que Lucien Febvre detestaba los prefacios largos: trate el tema, solía decir, después ya veremos. Le enseñé, por probar, el manuscrito de mi introducción; su reacción fue muy favorable, lo cual me tranquilizó, en el sentido de que Lucien Febvre, que detestaba la teoría, quería que le plantearan problemas —desgraciadamente no he tenido tiempo de saber su opinión sobre la obra terminada. Pero cuando la obra se publicó, no faltaron colegas que me dijeron (o que me hicieron comprender): si hay que explicar la vida cada vez que se escribe un libro, ¿en qué se convertirá nuestro trabajo? Pues existe el pudor, la desconfianza, la pereza... Dicho todo esto, ¿en qué medida puedo esperar que mi examen de conciencia de 1962 ilumine el problema que ahora nos planteamos: las relaciones entre simpatía, país e historia?

Me vi en la situación, porque me lo pidieron, de releer la reseña que Fernand Braudel hizo de mi libro. Hice bien porque surge, precisamente, la palabra "simpatía". Braudel me atribuye "una doble o triple curiosidad; necesidad de saber, movimiento del corazón, simpatía humana..." Y añade: "Aplaudo esta última noción." No me ha extrañado en un hombre que, como primera frase de un libro célebre, escogió: "Me ha gustado mucho el Mediterráneo." Pero, ¿un país es un paisaje? En principio quizás, pero no solamente.

¿Es acaso una región? Braudel, en otro pasaje escribe: Pierre Vilar "se ha vuelto tan ardientemente catalán como Lucien Febvre ha sido del Franco Condado toda su vida". Es verdad —en ocasiones me ha divertido— que el hecho de haber nacido en el Franche-Comté, de tener allí su casa, sus raíces, ha marcado profundamente la personalidad de Lucien Febvre. Confesaba que si prefería Proudhon a Marx era ¡porque el primero era su compatriota! Y su origen está muy presente en su primera gran

obra: *Felipe II y el Franco-Condado*. A menudo, Febvre ha utilizado la categoría histórica de nacionalidad provincial, que hay que entender como sigue: nación en potencia, fundamento posible de una nación cuya historia confirmará o no la cristalización decisiva, la capacidad de erigirse en Estado.

Estas sugerencias me han ayudado mucho. En cambio, en lo que concierne a mis sentimientos personales, ¿cómo habría podido experimentar por Cataluña un sentimiento de pertenencia, un patriotismo carnal? No soy catalán. No puedo cambiar los hechos. Mi afecto por este país —conservemos, por el momento, la palabra imprecisa— ha sido adquirido, es de otra naturaleza. Aún menos puede asimilarse a un efecto "nacional" en el sentido que podría decirse "sentido 1900" o, mejor, "sentido 1914": la solidaridad experimentada con un Estado-nación amenazado, quizás invadido y que cierra filas ante un peligro.

Ahora bien, Braudel sugiere esta asimilación, con una comparación que me honra menos que la hecha con Lucien Febvre, pero que peca igualmente por la naturaleza de los sentimientos que me son atribuidos: "Para Pierre Vilar, Cataluña es un universo en sí, como la gloriosa Bélgica —incluso demasiado gloriosa por demasiado amada— de Henri Pirenne."

Sabemos que Henri Pirenne escribió su *Historia de Bélgica* en cautividad durante la guerra de 1914. Pero quiero recordar también que, en otra cautividad, yo escribí una "historia". Pero no es ni una "Historia de Cataluña" ni una "Historia de Francia". Es una "Historia de España". Quizás valdrá la pena volver sobre este punto. Pero la comparación con Pirenne no tiene sentido. El tipo de pertenencia no es el mismo. Yo no he servido nunca con el uniforme español, y no hay ejército catalán.

Insisto en las distinciones sobre la naturaleza de las pertenencias. Sucede que se asimila (no me molesta, pero no se ajusta a la realidad) a los que han emprendido reflexiones sobre Cataluña a partir de su catalanidad. En uno de mis recientes seminarios debió escapárseme una frase demasiado "simpática" hacia la comunidad catalana, y uno de mis oyentes dijo irónicamente: "Se ve bien que usted se llama Vilar." Lo fastidioso, para el silogismo, es que mi nombre, si he de creer lo que me decía mi padre, deriva de un error de ortografía bastante reciente, de estado civil. Quizás me ha abierto algunas puertas, pero no se encuentra en el origen de mi vocación.

Todo esto me ha llevado a preguntarme si mi ensayo autobiográfico al inicio de *Cataluña* había sido lo suficientemente bien leído como para haber sido útil. Porque yo

había sentido sobre mí total ignorancia, en el punto de partida, no sólo de la "cuestión catalana" en política, sino también de la propia Cataluña, de sus paisajes, de sus gentes, de su historia. Vine a Barcelona, en 1927, para una tarea precisa y determinada, de la que espero tan sólo haber salido honestamente en los límites de mis capacidades de principiante: evaluar, describir concretamente, a golpe de mapas y de estadísticas, un "polo de desarrollo" industrial, no ya "catalán" sino barcelonés.

He de añadir que la elección de una investigación "geográfica" —hoy se diría "económica"—. derivaba precisamente de mi rechazo instintivo de una historia demasiado política, demasiado individual e incluso demasiado "nacional" en el sentido clásico de esta última palabra. Mis pasos excluían por adelantado cualquier noción de "simpatía". Mi maestro Albert Demangeon me había aconsejado: "¡Sobre todo, evíteme cualquier consideración sobre la 'psicología de los pueblos', no venga a decirme que los barceloneses son trabajadores por temperamento!" A pesar de ello, tuve que reconocer en seguida que quien más influiría sobre el conjunto problemático de mi trabajo sería Carles Pi i Sunyer, autor de *La aptitud económica de Cataluña*; afortunadamente, no me vi forzado a elegir entre la prudencia del geógrafo y las consideraciones nacionalistas de esta obra, porque tales consideraciones eran muy inteligentes.

Sin embargo, todo ello me llevó a preguntarme por qué un hombre como Pi i Sunyer, buen economista de su tiempo, muy al día en asuntos económicos debido a su cargo de secretario de un grupo patronal del ramo textil, amante de la acción (lo ha demostrado posteriormente), sentía la necesidad de plantear sus problemas familiares sirviéndose de un vocabulario nacional, personificando "Cataluña" y recorriendo la historia. Mi propia problemática, a partir del momento de esta pregunta, tomaba una dirección nueva.

Dicha problemática la he incluido en el subtítulo de mi obra: Investigaciones —esto indica que no pretendo haber concluido mi labor— sobre los fundamentos económicos —esto indica que me he mantenido fiel a la hipótesis de la primacía de lo económico, no en la jerarquía de los fenómenos, sino en la génesis de los procesos— de las estructuras nacionales —esto significa que mi intención principal no ha sido la de explicar, y aún menos la de justificar, el fenómeno nacional catalán, sino la de situar el hecho catalán como un caso revelador—: revelador del desarrollo desigual en el seno de la península ibérica, revelador de las diferencias de estructura entre el Estado es-

pañol y el francés, revelador de las relaciones entre los diversos tipos de desarrollo económico y las aspiraciones de las diferentes clases sociales. Y que quede claro que esta empresa de historia comparada no significa en absoluto una magnificación hegeliana de los éxitos, una justificación del orden existente; a partir de la constatación de que "las cosas han cambiado" se puede concluir que "las cosas cambian" y, en consecuencia, que "las cosas pueden cambiar".

He repetido con frecuencia que este aspecto teórico de mi trabajo —ciertamente inacabado— no ha tenido demasiada resonancia en Francia, donde continúan confundiendo alegremente "Estado" y "nación", y donde la "Nueva Historia" nos arrastra por mares y océanos, y de los "centros" a las "periferias", mientras que la etnología es por naturaleza una ciencia que parte de una lógica de las formas. Inversamente, en Cataluña, me han adoptado amablemente, porque no dudaba en plantear "el problema catalán". Y esta oposición de actitudes apunta hacia otro campo de reflexión en torno a la historia: esta vez sobre la recepción de la historiografía.

Curiosamente Fernand Braudel ha señalado mi razonamiento teórico, aunque sólo de pasada: "Ver las etapas del fenómeno-nación... como una evolución psicológica que se determina según el equilibrio variable entre la pluralidad de clases sociales, las cuales darían su color a la nación, a la vez permanente y cambiante..."

Estoy de acuerdo, a grandes rasgos, en la fórmula. Pero he omitido voluntariamente, en la cita, un incidente que la matiza y que afecta directamente a nuestro problema de hoy: "Ver las etapas del fenómeno-nación" como cristalizaciones sucesivas, ¿es casi hablar en el mismo tono en que Stendhal definía el amor?

¿Y por qué no? El patriotismo es una pasión, que compete a la psicosociología e incluso al sociopsicoanálisis. Sin abonar todas las tesis de Wilhelm Reich, recordemos que una canción antimilitarista de Montéhus dice: "La patria es ante todo tu madre, la que te ha dado el pecho..." Y, en cuanto al historiador extranjero, "simpatía", es tal vez, después de todo, una palabra débil. Estoy dispuesto a que mi aventura con Cataluña sea una historia de amor.

Pero sólo existe amor hacia las personas. Eso es lo que Braudel acaba sugiriendo en un pasaje que me siento orgulloso de haber reencontrado tras quince años de olvido, pues ocupa un lugar destacado, refiriéndose a mi razonamiento, en mi colección semántica en torno a los conceptos "nación" y "patria". Según él, yo habría tratado "solamente de Cataluña, considerada con dilección casi

como una persona, según la inclinación de un micronacionalismo tierno, comedido, simpático. En suma, una patria, un poco de sí. . .''

Paso por alto la evidente condescendencia, cuidadosamente disimulada, de Fernand Braudel por la investigación ''micronacional''. Sus elecciones han sido diferentes, por lo menos en el conjunto de su carrera (pues, según las últimas noticias, está preparando una ''Historia de Francia''). Tempranamente ha preferido horizontes lo más amplios posibles.

En cuanto a mí, no rechazo en el curso de mis teorizaciones las dimensiones mundiales. Pero cuando busco, es decir cuando observo, sólo me fío de mi microscopio. Todo gran mecanismo se anula por sí mismo. El sentimiento catalán, aunque sea un ''micronacionalismo'', me revela tanto o más sobre el fenómeno nacional que China o Brasil.

Tal vez sería incluso más difícil ver en la gigantesca China o en Brasil, personas a nuestra medida. Michelet inventó la fórmula ''Francia es una persona'' y por ello se ha hecho merecedora del Estado-nación, gracias a su deseo de convertirse en patria.

Dije hace tiempo en Venecia, ante los hispanistas reunidos en un congreso internacional, que el contraste que más me sorprendía en la España contemporánea era el surgimiento en sus intelectuales (y los hubo grandes) de un problema español. Recordemos los grandes títulos: ''España como problema'' (o ''sin problema''), ''España, un enigma histórico'', ''El concepto de España en la Edad Media'', ''España como preocupación'', y, en Américo Castro, la palabra sin traducción ''vividura''.

En Cataluña, por el contrario, no ofrece duda el hecho de que para un Rovira i Virgili, y sobre todo para un Ferrán Soldevila, ''Cataluña es una persona'' que nace, crece, triunfa, sufre, amenaza con desaparecer y que es capaz de renacer. Es cierto que para Jaume Vicens i Vives el ''nosotros'' predomina sobre el ''ella''. Sin embargo, es posible simpatizar con un ''nosotros''. Es posible sentirse apasionado por un problema. Se trata de una pasión del espíritu.

Respecto a mí, mi elección ha venido determinada también, sin duda, por los años, exaltados y duros, que he pasado en Cataluña, de 1930 a 1936. Si los hubiera pasado en otro lugar de España, el impacto de lo cotidiano sobre el yo profundo me habría tal vez marcado de manera diferente. A este respecto, quiero citar de nuevo a Braudel: él deduce mi afecto hacia Cataluña a partir del hecho de que allí vi ''vivir y sufrir a un pueblo''.

Y en este punto nos encontramos ante otro problema de palabras. "Pueblo" no había sido pronunciado aún. Al igual que "país", es con frecuencia un término sencillo y cómodo, particularmente cuando uno no se atreve a elegir entre nación y Estado. Pero un "país", es un espacio y un conjunto de paisajes. El "pueblo" son los hombres, un gran número de hombres. Por consiguiente, "pueblo" evoca preferentemente la parte menos dirigente, la más humilde, la que más sufre de la sociedad; de ahí las connotaciones de la palabra, con frecuencia políticas, casi revolucionarias. Pero cuidado, puede suceder que "la llamada al pueblo" sea cesariana.

De todas formas, en nuestro siglo XX, en el lenguaje político, el de las "liberaciones nacionales", "pueblo" es altamente predominante. Se habla del "pueblo cubano", del "pueblo argelino". Y desde 1810, según la reciente tesis que he citado antes, parece factible estudiar a un personaje como Mariano Moreno siguiendo la manera en que emplea la palabra "pueblo". Al principio de su acción, llama a "los pueblos" de América a emanciparse, y dicha llamada va dirigida a los diversos grupos humanos que comparten el espacio colonial español; Moreno se percata en seguida de que sólo obtendrá dicha emancipación "de los pueblos" si se apoya en "el pueblo", incluidos los pobres, los esclavos, los negros, los indios. Es una gran lección.

Pero, ¿a quién se dirigen semejantes lecciones? ¿Al corazón? ¿Al espíritu? ¿Se fundamentan acaso sobre una personificación de los grupos? ¿O más bien sobre sus problemas? Sería conveniente plantearse brevemente esta última pregunta: ¿qué es "hacer la historia de...", ya sea "de un pueblo" o bien de "un país"?

"Hacer la historia de...", insisto, no es únicamente "hacer historia". "Hacer historia..." es tratar "del amor en Grecia" o "de la muerte barroca", o de "la evolución del producto nacional bruto británico entre 1800 y 1900". Es plantearse cuestiones interesantes, importantes, pero parciales. La notable revista de los jóvenes historiadores catalanes, *L'Avenç*, se ha preguntado, al cabo de cinco años, qué era lo que había conseguido *fent historia*. Yo los felicité por haberse esforzado sin cesar en abrir *dossiers* en torno a diferentes problemas, en un momento en que existen tantas revistas de vulgarización histórica que se creen hechas al estilo de las agencias de viajes, para ofrecer a un público curioso aunque poco deseoso de profundizar, el placer de pasar, de hoja en hoja, de Jerjes a Jomeini o de los mormones a la Inquisición española.

Se me ocurrió comparar el ejercicio de la historia al de la pintura. La historia tiene sus abstractos, sus *naïfs*, sus cubistas, sus impresionistas, sus románticos, sus pintores militares, sus hombres de taller, sus aficionados de domingo. Ninguno de ellos es despreciable. Todo depende del talento individual. Pero, "hacer la historia de..." implica algo diferente, ya se trate de un hombre o de una comunidad que evoluciona en el tiempo y en el espacio, y que consigue o no forjar una personalidad definida.

En lo tocante a España, me basaré una vez más, y pido perdón, en recuerdos personales. Es la palabra "simpatía" la que dicta el tono de mi confidencia.

Cuando llegué a España con vistas a una larga estancia, fue en 1930, el mismo día de la insurrección republicana de Jaca. Fui recibido en Madrid por el secretario de la Casa de Velázquez, Maurice Legendre, con quien muchos amigos míos me habían profetizado *que me llevaría mal*: él era un fervoroso de la España tradicional, el católico que había abandonado la universidad cuando la Ley de Separación, el hombre que había visto en la miseria de las Hurdes un deseo de la Providencia; era contrario por naturaleza a los cambios de 1931, y se sumaría posteriormente al pronunciamiento (o, si lo prefieren, al "movimiento") de 1936. Existe en Madrid una calle "Maurice Legendre", al lado de la calle "Charles Maurras". Eso lo decía todo.

Sí, pero apenas había llegado yo a Madrid, en 1930, Maurice Legendre me condujo a la Alberca, a las Batuecas, por aquel entonces vírgenes y turísticas, posteriormente a los grandes horizontes extremeños y castellanos a la búsqueda de iglesias perdidas, de conventos secretos; es a él a quien debo el haber conocido a don Gregorio Marañón y a Miguel de Unamuno. Nos acompañaba, en estas andanzas, la que más tarde sería mi esposa. Maurice Legendre nos abrió repetidas veces las puertas de su casa de Champrond. Allí estábamos el 19 de julio de 1936. La discusión fue dura. Y me reveló mucho sobre los fundamentos existenciales del choque que iba a dividir al cuerpo español. Me reveló también que hay muchas formas de "querer a un país" y que "querer a un país", aunque sea por razones totalmente opuestas, une a los hombres.

¿Por qué he evocado aquí mi amistad conflictiva con Maurice Legendre? Porque ha publicado dos obras sobre España, cuyo contraste puede esclarecer buena parte de los problemas que nos planteamos. El uno se titula *Retrato de España*: es una meditación, un ensayo sobre los paisajes, partiendo de un conocimiento muy personal, que son "españoles". Es un bonito libro.

La otra obra, publicada al día siguiente del gran conflicto civil español, se titula *Nueva historia de España*. No es en absoluto una obra despreciable, pues todo testimonio es interesante. Y no me refiero a sus conclusiones, adaptadas a las circunstancias. Sin embargo, reaccionó de forma vivamente negativa contra una reconstrucción del pasado (y del presente) español, en la cual los problemas materiales, las contradicciones sociales, las razones profundas de las luchas de siglos pasados, raíces de las actuales, son sistemáticamente olvidadas. No se lo oculté a Legendre, que me respondió: "No tenemos la misma concepción de la historia." Le repliqué en el sentido de que hacer la historia de un país a partir de un cierto tipo de "simpatías", excluyente de los restantes aspectos de su personalidad, no me parecía demostrar una "concepción de la historia". Es, en último extremo, la concepción que el autor propone de una historia. La distinción puede parecer sutil. Yo la considero esencial. Hacer —sin renunciar a la simpatía"— la historia de un país (o de un hombre) no consiste en decir: así veo yo su pasado, sino más bien: éste es su pasado, bajo todos los aspectos reconstruibles, he aquí una recopilación de todos esos "factores", intentemos comprenderlos. Comprender no excluye el juicio. Pero "comprender correctamente", implica sin duda la capacidad de "sentir con". Y con frecuencia es necesario "sentir con" realidades contradictorias. Todo estudio, todo análisis profundo, crea y ejercita esta capacidad.

Por lo que a mí se refiere me habría autorreprobado, como historiador, si la dominante española, en la marcha de mis investigaciones y en las etapas de mi formación, hubiese acabado por sobresalir por encima de una visión global del mundo. Pienso particularmente en los años 1936-1939, en los que la guerra civil española, aunque me interesaba como tal, me parecía anunciadora de la otra guerra, del peligro mundial que nos amenazaba. Recuerdo haberme esforzado, de común acuerdo con un hombre como Marcel Bataillon, en explicar a mi entorno, con frecuencia vanamente, la relación estrecha entre los sucesos de España y el momento histórico europeo, mundial. Incluso en los días más duros de nuestro desastre, encontré, en pleno frente, españoles que me recordaron esta relación.

Como Marc Bloch, me sentí obligado a meditar entonces sobre este "extraño desastre", y tuve ocasión de hacerlo durante casi cinco años en un campo de prisioneros. Se trataba de un campo de oficiales, lugar en el que era posible el deleite del espíritu, y los intercambios de curiosidades y de conocimientos. Como carecíamos de documentos, era prácticamente imposible "hacer historia".

Pero me di cuenta de que aun partiendo de una información somera, de recuerdos, de experiencias vividas, en resumen de simpatía, no era del todo imposible "hacer la historia de...", en este caso una pequeña "Historia de España". No creo que su punto de partida —la experiencia catalana sobre la que he insistido anteriormente— la haya desmerecido: pues es posible la existencia, en combinaciones diversas, de muchos tipos de comunidades "históricamente constituidas". Es muy importante no confundirlas, reconocerlas. "Hacer la historia de un país", por otra parte, es menos resolver sus problemas que plantearlos. Es no confundir la admiración hacia la grandeza con el triunfalismo de grupo. Es esforzarse por abordar los temas más difíciles, aquellos cuya actualidad es aún candente, sin pretender disimular las contradicciones ni omitir los horrores (la historia está llena de ellos), sino observando en lo posible los mecanismos que los originan, lo cual no excluye el juicio.

La "simpatía", pues, me parece bien, incluso el amor. Un día Josep Fontana, ante un vasto auditorio, me ofreció una gran prueba de amistad al declarar que bajo la lente de mi microscopio un catalán no se sentía, como sucedía bajo otros microscopios, una hormiga frente a la mirada de un naturalista. Inversamente, es cierto que a mí —que no me considero sospechoso de susceptibilidades chauvinistas— no me ha gustado nada la manera en que Théodore Zeldin, al principio de sus cinco volúmenes titulados *Las pasiones francesas*, anuncia: "Franceses, voy a desnudaros." Por supuesto desnudando puede "hacerse historia", una historia para divertir e incluso instructiva. Pero la curiosidad del historiador no es la curiosidad del mirón. No sé con certeza si "hacer la historia de un país" exige la "simpatía". Pero estoy convencido de que exige el respeto.

El historiador ante su tiempo: ¿objetividad y subjetividad, neutralidad o participación?

Josep Fontana me lo dijo el martes pasado, aquí mismo (y estoy completamente de acuerdo con él): pretender hacer la historia haciendo abstracción de los problemas del momento —del momento de una sociedad—, así como de los problemas personales del historiador, sería una hipocresía. La única manera de realizar una aproximación

científica a los hechos humanos —y ello es válido tanto para una sociología o una politología como para una historia— es tomando conciencia clara de la propia situación en el interior de los hechos.

He tratado largamente, en la conversación anterior, de esta dificultad de la construcción histórica: exigencia (legítima) de una objetividad de historiador, evidencia (inevitablemente presente) de su subjetividad.

He evocado a este respecto mis relaciones —amistosas desde mi juventud— con Henri-Irénée Marrou, teórico "del conocimiento histórico", y las formas sucesivas y contradictorias en que había reaccionado contra mi concepción de la relación entre objetividad-subjetividad. Lo que quisiera subrayar hoy, ya que hablamos del "historiador ante su tiempo", es la cronología de este diálogo (por artículos y obras intercaladas) entre Marrou y yo, puesto que existe una dependencia recíproca entre esta cronología y la coyuntura mundial. Espero que ello no les parecerá demasiado pretencioso.

Resumiendo: en 1952, el mundo se encuentra en plena "guerra fría"; al asumir la defensa de un libro comunista que justifica —de manera consciente, propagandística, pero basada en documentos concretos— el pacto germano-soviético de 1939 y al denunciar, paralelamente, una presentación completamente ridiculizada de ciertas memorias de generales alemanes, es evidente que respondía a una necesidad personal, íntima, de reaccionar contra la ola brutal de pasiones que invadía el mundo "occidental", bajo el visto bueno del senador McCarthy. Tras haber exaltado, bajo el efecto de las victorias de 1945 y en ocasiones de manera difícilmente razonable, todo lo que venía de Rusia, denunciando a la vez lo que venía de Alemania, sucedió que un terror de clase inspiró una vuelta a las mentalidades, a la desconfianza de los tiempos de Munich, que deseaba, si no la rehabilitación del hitlerismo, sí al menos la de los grupos distinguidos de dirigentes alemanes de los tiempos de la guerra. Por haberlo dicho, o sugerido, en las recensiones de dos obras de espíritu contrapuesto, provoqué la ira de Henri-Irénée Marrou, en la primera edición de *Del conocimiento histórico* (1954) en forma de una nota de dos líneas, en la cual, aun admitiendo que mi argumentación era inteligente y de buena fe, la declaraba por ello "tanto más desafortunada".

Llegaron los años sesenta: el innegable desarrollo del capitalismo, el "jrushevismo" en la Unión Soviética, crearon una atmósfera más distendida. Y Marrou, al descubrir mi libro sobre Cataluña, alabó largamente mis posiciones metodológicas, en un homenaje a Raymond

Aron y en un apéndice a la sexta edición de la obra *Del conocimiento histórico*, convertida en un clásico. En los años 1970, en la última edición de dicho libro, mi nombre figura en el índice, pero sólo refiriéndose a la nota desagradable de la edición de 1954. Marrou no es el responsable, ya que había muerto. ¿El editor? No creo que se preocupe de revisar los índices. Pero en la vida colectiva, hay olvidos freudianos. El historiador y la historiografía están incluidos en la historia. No creo que Marx se hubiese opuesto a esa afirmación.

Por eso sería útil, cuando se está ante un libro de historia, preocuparse un poco de la historia del historiador y de su cronología. ¿Sería acaso superfluo, en el caso de una historia de la España contemporánea, procurarse las biografías, minuciosamente fechadas, de Américo Castro y de Claudio Sánchez-Albornoz, de Ramón Menéndez Pidal y de Pedro Laín Entralgo, de Jaume Vicens i Vives y de Ferrán Soldevilla? No sólo el historiador está "en la historia", sino que forma parte de la historia. Su manera de "hacer historia" es un testimonio inequívoco de la "mentalidad" de su tiempo. Con razón Josep Fontana explicaba el otro día, en la Universidad Autónoma, que él no desechaba en absoluto todo lo que Soldevilla le había enseñado. El hecho de que Vicens haya propuesto posteriormente una "nueva manera" de preguntarle a la historia, es igualmente interesante como "signo histórico" que como "innovación" propiamente dicha en la forma de investigar.

Es sin duda por eso por lo que he sentido la necesidad de hacer un esquema de mi autobiografía al comienzo de *Cataluña en la España moderna*. Pero nadie niega que una autobiografía es sólo un testimonio a interpretar. El mejor conocedor de un hombre no es necesariamente él mismo. Lo que me parece más conveniente es la explotación de la noción "comunión intelectual" (o mejor "espiritual", el término es más amplio).

Recientemente, intenté realizar un dibujo rápido del marxismo en el espíritu de diversas generaciones de intelectuales —no me referiré al movimiento obrero, que es un problema diferente. Recordé que en 1900 Léon Blum declaraba que la metafísica de Marx era de una pobreza notoria, y que su "doctrina económica" (la palabra "teoría" parece ignorada) se derrumbaba con el tiempo. Sin embargo, al principio de los años veinte, la revolución —"este gran resplandor al este"— dio nuevamente al marxismo una excepcional actualidad intelectual. Luego, vino un nuevo ensombrecimiento. Silencio organizado. Pero vivimos a lo largo de los años sesenta, tiempo en el

que Louis Althusser parecía un profeta. No quiero calificar eso como "efecto de moda", pese a que Raymond Barre, personaje importante, haya declarado recientemente que había estudiado a Marx (a través de Sweezy) "porque estaba de moda". Esto me ha parecido irritante.

No, más que de "modas", se trata de expresiones sucesivas de los miedos y de las esperanzas colectivas. Los medios intelectuales no quedan al margen de los fantasmas de clase. En 1953, en el episodio llamado "guerra fría", al que ya me he referido antes, un ministro francés de Asuntos Exteriores y con mucho agregado de historia, anunciaba en un salón a sus interlocutores (uno de ellos me lo contó) que los rusos estarían antes de 15 días en la frontera de los Pirineos. Eran los tiempos en los que se decía que los optimistas hacían aprender ruso a sus hijos y los pesimistas, chino.

Su sucedieron periodos de tranquilidad y nuevas crisis, en ocasiones debidas a sucesos menores, más localizados. El día de la elección de un presidente socialista en Francia, en 1981, un colega historiador de la Universidad de París (no diré su nombre), declaraba: "Como mínimo perderé mi cátedra y acabaré sin duda en un *gulag*." No puede decirse irónicamente, que por un tal contrasentido sobre las consecuencias de un suceso, merecería efectivamente perder su cátedra. Pero esta irrupción de lo irracional puede muy bien influir en la historiografía. Lamento con frecuencia no tener el temperamento —y el talento— de Josep Fontana cuando denuncia tales errores en el seno de tal escuela histórica. El tono de sus malos humores me recuerda con frecuencia el de Febvre y el de Marx.

No es demasiado peligroso, si el lector toma conciencia de ello, que tal o cual estructura del mundo, que tal o cual suceso, aporta un color particular a las obras históricas que le son contemporáneas. Es normal que la visión que el historiador tiene de la realidad pasada esté marcada por la visión que tiene de su tiempo. Lo que sí es grave, y puede volverse muy peligroso, es cuando la palabra "visión", que he empleado en el sentido elemental de "forma de percibir las cosas", de "ángulo de toma" en el sentido cinematográfico de la palabra, corre el riesgo de tomar el sentido patológico de aceptación de lo imaginario. Sucede que algunos historiadores tienen "visiones" a veces.

El impacto del inconsciente —en especial del inconsciente de clase— sobre la utilización de las palabras por parte del historiador, es menos amenazador, pero queda siempre patente, en particular en todo lo referente a aso-

ciaciones de palabras. Hace tiempo hice observar que en el "despotismo ilustrado" algunos apreciaban o refutaban la palabra "despotismo", mientras que otros apreciaban o refutaban (más o menos conscientemente) la palabra "ilustrado".

Lo mismo sucede con las palabras "revolución burguesa". Algunos parecen decir: "burgués" de acuerdo, pero no hablemos demasiado de "revolución". Este último término posee un extraño efecto de rechazo por el conservadurismo instintivo en la misma medida en que presenta, para otros espíritus, una atracción romántica. Es un fenómeno que he tenido numerosas ocasiones de observar en el curso de los años sesenta.

Pienso en primer lugar en mi amigo añorado, Albert Soboul. Nadie sabía mejor que él que si bien la revolución francesa puso en la palestra las tres palabras, "libertad, igualdad, fraternidad", no era posible hacerlo más que en la medida estrecha en que el modo de producción capitalista organiza su aplicación. Es verdad, que esto no implica que estas palabras no conserven su fuerza: han servido, durante el episodio revolucionario, para eliminar opresiones, para abrir nuevos caminos a la sociedad. Es por ello que Soboul eligió estudiar la revolución francesa (estas elecciones tienen siempre un sentido), y la llamaba complacido "nuestra madre común". Él sabía que no se trataba de una "revolución burguesa", y que en aquella fecha no podía surgir ninguna otra revolución. Pero él se sumaba instintivamente a la acción de aquellos que, en el instante histórico en que había vivido, habían seguido la vía revolucionaria. Por el contrario he asistido, en la siguiente generación de historiadores, al fenómeno inverso, al retorno del rechazo burgués de las revoluciones.

Tuve ante mí, en los tiempos en que di las primeras lecciones en la Sorbona, a una brillante promoción de jóvenes historiadores llamados Denis Richet, François Furet, Jean Chesneaux, Jacques Ozouf, Jacques Chambaz, Emmanuel Le Roy Ladurie. Y todos —absolutamente todos— me habrían obligado de buena gana, en este comienzo de los años cincuenta, a citar a Stalin diez veces por hora. Yo no tenía inconveniente en hacerlo cuando una cita de Stalin podía aclarar algún punto. No creo haberlo hecho nunca para satisfacer al imaginario del momento.

Sin embargo, en 1956 estos chicos se dieron cuenta de que una revolución es una cosa seria, trágica, sangrienta, y no se impone sin lastimar ciertos intereses y, con frecuencia, también a los hombres. Y pronto dominó en ellos el reflejo del miedo. Richet y Furet llegaron a decir, en una nueva obra sobre la revolución francesa, que este epi-

sodio de la historia de Francia, en el fondo más atroz que glorioso, habría podido evitarse.

Es verdad que las guerras y las revoluciones "podrían evitarse"... si los hombres fueran razonables. Lo triste es que no lo son, en el sentido de que un interés amenazado rechaza por principio aquello que lo amenaza, antes de verse obligado a cederlo por un acto de fuerza. La revolución francesa, explican Richet y Furet, empezó bien y acabó mal. En un momento dado de su recorrido, "derrapó", tendió a sobrepasar los límites de una revolución burguesa. "Derrapó" como un vehículo mal conducido. Y, ¿por qué no preguntarnos si el vehículo tenía alguna falla, o si la carretera resbalaba, o estaba deteriorada desde hacía tiempo? En lugar de intentar explicar lo que ocurrió, Furet, pretendiendo establecer "lo que habría podido" o "habría debido" suceder, acabó "derrapando" de los inteligentes análisis de Tocqueville, hacia las tonterías reaccionarias de un Agustin Cochin, típicamente "siglo XIX", lo cual no es propiamente "nueva historia".

Ante esto me vuelvo hacia mis "viejos maestros", hacia la forma en que Albert Mathiez sabía elegir la frase típica cristalizadora de las angustias, pequeñas y grandes, de una revolución, como la de aquel cura de pueblo que, tras haber votado con entusiasmo (y bajo el efecto del "Gran Miedo") la supresión de la décima, escribía a un amigo: "Toda mi euforia se ha transformado en tristeza desde el 4 de agosto." Eso es historia viva; pero no me hace renunciar al rigor de las demostraciones más teóricas, la obra de un Ernest Labrousse capaz de sugerir, estadísticamente, cómo una revuelta de los más pobres puede llegar a imponer soluciones revolucionarias a las luchas de clases combinando las contradicciones coyunturales y las contradicciones estructurales. Eso sí que fue "historia nueva". Y no un retorno a los lamentos de las clases frustradas del siglo pasado, despertadas por el miedo de las clases privilegiadas de hoy.

Es posible que el fondo del problema, cuando tratamos de examinar las actitudes profundas de los intelectuales, y por tanto de los historiadores, consista en preguntarse: la aspiración natural al progreso humano, en tal o cual personaje, ¿predomina sobre el miedo a los sacrificios probables que implicaría para él este progreso humano? La noción de "progreso" es frecuentemente acogida, hoy, con escepticismo. Me ha divertido con frecuencia, en la España de los últimos tiempos del franquismo, el calificativo de "progreso", irónicamente a veces, pero aplicado benévolamente a una *inteligentsia* de buena voluntad: toda una categoría.

Pues en fin, la gente se pregunta cada vez más en España y en el mundo qué es lo que hay que entender por "izquierda" y por "derecha". Recibí hace varios años, de parte de una especie de sociedad de pensamiento entre jóvenes, fundada en Madrid, la recensión de un coloquio organizado sobre el tema ¿qué es la "izquierda"?, ¿qué es la "derecha"? Y justo al mismo tiempo, la "Sociedad de Historia Moderna Francesa" me invitaba a una conferencia de René Rémond, historiador dedicado a la "politología", que llevaba por título: "¿Derecha? ¿Izquierda? ¿Distinción o pura visión del espíritu?"

La primera parte de esta conferencia, un estudio histórico, fue excelente (era de esperar de René Rémond, autor de estudios muy buenos sobre "la derecha en Francia"). El análisis de actualidad, que concluía en una casi indistinción, me convenció menos. El viejo maestro Labrousse, siempre tan dinámico, protestó: la distinción, dijo, existe desde siempre; puede perder en ciertos momentos una parte de su sentido en las clasificaciones partidistas; pero permanece como orientación profunda en el sentimiento íntimo de cada hombre: "movimiento" y "resistencia", se decía en el lenguaje del siglo XIX; instintivamente, siguiendo sus orígenes, su formación, su temperamento, más que su "ideología", un hombre desea ver cambiar las cosas, otro tiene miedo de verlas cambiar. "Izquierda" y "derecha" existen y no son fruto de la imaginación.

Otra cosa es el hecho de constatar que muchos hombres son revolucionarios a los 20 años y conservadores a los 30. Simplemente han reencontrado su instinto profundo. Un asunto diferente es también observar en qué se convierten, al aplicarlos, los programas que llevan etiquetas. En este punto, cabe preguntarse a veces si la cosa más difícil del mundo no es distinguir su izquierda de su derecha. Labrousse tenía razón: en el fondo de las conciencias está la "resistencia" o el "movimiento". Y no sería difícil demostrar que ello conduce a dos historiografías.

Dos cuestiones cabe plantearse aún: la historiografía de los que desean "el movimiento", ¿ayuda a dicho movimiento? Fontana, en su última obra, muestra a este respecto un cierto desencanto. Pero creo que eso es pasajero; no se puede renunciar a creer que practicando una historia inteligente, explicativa, por lo menos ilustrativa, se ayuda al progreso de la humanidad, cualesquiera que sean las sorpresas que pueda traer ese movimiento —y salvo que se acabe en catástrofe total.

Por el contrario, no creo que sea factible hacerse demasiadas ilusiones sobre la extensión de la influencia de una

buena historia razonada. Es tal vez a nivel de la enseñanza donde cabe la promesa de habituar los espíritus a no ceder ante los minutos, a criticar a la prensa.

Pero, en el combate por una mejor comprensión de lo que sucede a nuestro alrededor, ¿podemos, conscientemente, utilizar la historia como "arma"? Esta palabra la pronunció Moreno Fraginals, historiador (un gran historiador) cubano, de quien el mismo Fontana ha presentado una recopilación de artículos. La historia es un arma, dice, en el combate social de todos los días, y en el combate nacional de los países oprimidos por los imperialismos.

Pienso, ante todo, que una vez más el artículo de Moreno Fraginals debe ser situado en su contexto: data de los primeros tiempos de la revolución cubana, no muy lejos de la fecha de Playa Girón, y está dedicado al Che Guevara. Moreno Fraginals critica tres temas clásicos en la historiografía cubana corriente: el antiespañolismo, el soslayamiento del problema de los negros y la atribución a la burguesía de la creación de la nacionalidad cubana.

Es cierto que, en la renovación del pensamiento cubano a partir de la revolución, la condena crítica de ciertas verdades establecidas está justificada: condenar el imperialismo español cuando la amenaza cotidiana proviene del imperialismo yanqui, es una posición retrógrada deformante; no dar a los negros el lugar de primer orden que les corresponde en la historia de Cuba es una supervivencia racista; en suma, decir que la burguesía creó la nacionalidad cubana no es falso en sí, pero está desfasado, pues desde las guerras de independencia de 1868 y 1895, y posteriormente en la última revolución, las capas más humildes de la población han tomado el relevo de la burguesía, siguiendo un esquema marxista que figuraba ya en el *Manifiesto*. Este programa crítico es quizá "un arma", pero en realidad es simplemente el arma de la verdad.

Sustituir una historia mejor pensada por una historia peor pensada (incluso si ha sido justificada en un momento anterior de la evolución), sería sólo realmente un "arma política" en la medida en que esté científicamente mejor elaborada. Al proclamarse "arma política", se expone a ser calificada de "desafortunada" por los seguidores del Marrou de 1954. Pero no creo que diciendo: "Insista sobre este punto, abandone tal tradición", se quiera decir, como muchos fingirán creer: "Verdad en este lado del Atlántico, error más allá."

Sí, en efecto, la lucha contra el imperialismo español en América Latina puede constituir un punto demasiado lejano, y, es posible que en España, la glorificación a posteriori de este imperialismo, tenga un significado claramen-

te definido: la nostalgia de los mitos franquistas. Es por eso seguramente por lo que he visto mediante la pluma de Miguel Izard, una protesta contra la dimensión dada por anticipado al quinto centenario del descubrimiento de América. No creo que sea cuestión de subestimar la repercusión mundial de esta gran aventura española: el problema es hacer un análisis razonado de ella sin ocultar ninguno de sus defectos (corriendo el riesgo de denunciar, de paso, que los otros imperialismos estuvieron aún menos exentos de ellos). Así pues, "la historia como arma" puede servirse de argumentos distintos en la Cuba de 1960 y en la España de 1980.

Esto me recuerda otro incidente de mi vida profesional, que demuestra cómo, de manera oficial, la historia es considerada como un arsenal que, según los momentos, fuerzas diversas y cambiantes son llamadas a utilizar, o bien a neutralizar. En el curso de los años sesenta, tras unos incidentes (históricamente significativos por sí mismos, pero que sería demasiado largo relatar) fui llamado a participar en una comisión francoespañola de revisión de los manuales de historia.

Desde hacía muchos años, la UNESCO había tomado la iniciativa de reunir comisiones bilaterales encargadas de corregir, o de eliminar, los textos nacionales de los manuales de historia susceptibles de sugerir —y, en ocasiones, de decir claramente— que tal nación vecina (o lejana) estaba compuesta por gente sin Dios ni ley, peligrosa para sus vecinos y, en especial, para el país al que se da mayor relieve. En definitiva se esperaba reducir así la eficacia de "la historia como arma", en esta ocasión como arma de un grupo contra otro grupo. Se confiaba incluso, con base en indicaciones positivistas, en predisponer al afecto, a la "simpatía" de estos grupos entre sí.

En el caso francoespañol, como la comisión estaba formada por los mejores historiadores españoles, muchos de ellos amigos míos (Domínguez Ortiz, Artola, Ruiz Martín, etcétera) no tenía ninguna dificultad en discutir con ellos; como yo era por el lado francés el único especialista en historia española, los demás me dejaron gustosamente llevar todo el peso de la discusión. El presidente era J. A. Maravall, perfecto interlocutor, pero que, por su situación, tenía que defender ciertas tesis oficiales.

El virtual silencio de los manuales franceses sobre la España de los siglos XV y XVI fue puesto de relieve, y no lo encontré menos escandaloso que mis colegas españoles; hay olvidos históricamente absurdos. Cada país debe ser lógicamente situado en la perspectiva de cada momento. En cuanto a la colonización española, fueron hallados, en al-

gunos manuales, restos de "leyenda negra", alusiones a pillajes, masacres, al despoblamiento de las islas, a los trabajos en las minas. Oficialmente, la comisión española pedía la desaparición de estos pasajes. J. A. Maravall insistía, por el contrario, en que la existencia de Las Casas fuese señalada. Me pareció poder decir, con la mayor amabilidad, que era necesario elegir: o no se había producido ningún exceso hacia la población, y en este caso Las Casas estaba loco —después de todo ésta era la tesis de don Ramón Menéndez Pidal— o bien se hablaba de Las Casas como el primer anticolonialista, y eso implicaba reconocer los excesos. Lo único imposible era negar éstos y glorificar a Las Casas al mismo tiempo. Todo está ahí: analizar los fenómenos en todos sus aspectos, medir sus dimensiones, añadir detalles —Las Casas, defensor de los indios, estaba a favor de la esclavitud de los negros, lo cual, en su tiempo, era casi normal.

Añadiré que estábamos, en las fechas de este encuentro, en plena guerra de Argelia. A causa de ello, no se me escapaban algunas sonrisas irónicas que se dibujaban. Y dije a mis colegas españoles: de la colonización francesa, escribid lo que queráis en los manuales; no llegaréis nunca a decir más de lo que yo desearía ver en los manuales franceses. En el fondo, si juntásemos lo que los manuales franceses tienen tendencia a decir del colonialismo de los otros y viceversa, tal vez conseguiríamos unos manuales capaces de hacer el bien.

Algunos años antes, había formado parte de una comisión parecida, pero francoalemana. Varios propusieron que se eliminasen los horrores de los ejércitos de Luis XIV en el Palatinado, y en las campañas de Napoleón, y que se hablase únicamente de la amistad de Heine cuando era niño por el tambor Legrand y sus bigotes de veterano.

Un joven historiador alemán, el doctor Peters (a quien debemos la más original presentación "sincronóptica" de la historia universal) se enfadó: "¡Vamos! ¡vamos! —decía— pásame a tu Napoleón y yo te paso a mi Hitler." Le aplaudí. La ocultación de las capacidades destructivas de los conflictos, de las responsabilidades de los hombres, no sirve ni a la historia ni a la paz.

La mejor regla me parece la dada por Spinoza: intentar comprender, *no* para "perdonar" los horrores, sino para entender mejor por qué sucedieron. En vista de ello, quisiera enumerar algunas reglas elementales del "espíritu histórico":

1) No olvidar, no deformar nada y no aceptar sin verificación lo que afirma la historia oficial o la opinión mayoritaria. Desconfiar sobre todo de los "todo el mundo sa-

be...", "nadie ignora...". Dije un día en Toronto, en el curso de una conferencia sobre las crisis alimentarias de antaño, que dichas crisis existían aún en el siglo XX. "Por ejemplo la crisis de 1932 en Rusia", añadí. Un asistente se levantó, bastante agresivo, para decirme: "Pero hombre, todo el mundo sabe que la crisis de 1932 en Rusia fue debida únicamente a la colectivización."

No niego que hayan existido, entre colectivización e indigencia, efectos recíprocos, pero si podemos observar en cualquier anuario estadístico la caída de 2 a 1 de todas las cosechas de trigo, en Polonia, Rumania, Bulgaria, en todo el este de Europa, creo que ello debe tenerse en cuenta cuando se habla de Ucrania. Esta realidad no ha impedido el hecho de que, recientemente, en *Le Monde*, haya podido yo leer: "Todos saben que no hubo durante aquellos años ninguna crisis meteorológica..."

2) Es pues importante desmontar los mecanismos, conscientes o inconscientes, simples o complejos, por los cuales unos fenómenos naturales o demográficos o puramente económicos, se convierten en fenómenos sociales y después políticos. "La imputación a lo político" de hechos de otro orden, factor ignorado con demasiada frecuencia y sobre el cual, mi maestro Labrousse ha insistido tanto, es un elemento histórico esencial. El conde de Aranda lo decía ya en 1766: de la mala cosecha, el pueblo atribuye la responsabilidad al gobierno, "lo que es natural". Tras esto se esforzaba en demostrar cuáles eran los deberes de los gobernantes, ya sea para prevenir o para paliar las consecuencias de este doble fenómeno, por una parte natural y por la otra sociopsicológico. Lo mismo sucede frente a numerosos fenómenos.

Leía recientemente en un periódico francés de gran tirada y de público bastante popular: la mayoría actualmente en el gobierno en Francia se pasó el tiempo, bajo anteriores gobiernos, negando la crisis general y acusando de ella a los dirigentes del momento. Reproche justificado. Pero el periodista olvidaba que su propio periódico, desde el cambio de mayoría, atribuía a su vez al gobierno todos los males de una crisis, en realidad general.

No se trata de eximir a los sucesivos gobiernos de sus respectivas responsabilidades, sino de subrayar, como historiadores, que una "crisis general" debe ser analizada como tal, y —signo curioso de lo que es una actitud colectiva "dominante", "hegemónica"—, los gobiernos de signo opuesto terminan prefiriendo ser atacados como gobernantes, antes que oír condenar una "abstracción": el capitalismo.

3) Tercer deber: evitar ser superficial en los análisis, o puramente verbal en las definiciones y no desdeñar justificarlas con descripciones concretas. Se ha hablado mucho, y sobre todo desde 1968, de los "aparatos hegemónicos del Estado" y, entre ellos, de la escuela primaria francesa de los primeros tiempos de la tercera república. El análisis es en muchos casos bueno, y es verdad que esta república, encarnación moderna del Estado-nación, se sirvió de un formidable instrumento de modelación de los espíritus. Pero, si se quiere penetrar de verdad en este "aparato", nada vale tanto como el libro sin pretensión científica, especie de "album de familia" del francés común de los años 1880-1900, *¿Quien ha roto el jarrón de Soissons?*, de Gaston Bonheur. Encontraremos allí todos los textos, todas las imágenes que 40 000 escuelas, de pueblo o de barrio, introdujeron en la mayoría de los jóvenes franceses entre seis y doce años. ¡Y qué decir de los textos y de las imágenes! Añadámosle los poemas, las canciones y hasta la forma de redactar los problemas de aritmética. Describir, sin duda, no es "explicar". Pero sí es ilustrar, hacer vivir el objeto de análisis.

Pensaréis sin duda: Pierre Vilar ha venido a hablarnos de Francia, de su actualidad política y de la historia de sus escuelas, ¡y lo que nos interesa son las nuestras!

Una primera justificación: tengo siempre un cierto miedo, un cierto escrúpulo de ser indiscreto cuando voy a un país que no es el mío, para hablar a mis amigos extranjeros de cosas que les son propias. Incluso sin sentirme aquí del todo "extranjero", me horroriza parecer siempre dispuesto a juzgar o a dar lecciones.

Recientemente me invitaron a ir a Gerona para responder a la pregunta "¿Qué es España?" ante españoles. Dirán —y quizás era ése el motivo de la invitación— que ya había hablado un poco del tema en un congreso internacional. Pero, ¡cuidado!, no iba dirigido a españoles. Se refería a "hispanistas", es decir a hombres cuyo oficio es reflexionar, desde diversos puntos de vista, sobre los problemas de España; y yo di el punto de vista de un historiador. En Gerona se trataba claramente de una reflexión de actualidad de españoles sobre España. Podía, por supuesto, asistir e incluso participar en ella. Pero no podía, sin ser indiscreto, creerme en el derecho de "responder a la pregunta".

Dicho esto, mis amigos historiadores me han planteado varias preguntas tocantes tanto a su deber de historiadores como a la repercusión política de su actitud: por ejemplo, a propósito de esta eventual participación en los actos del quinto centenario del descubrimiento de Améri-

ca. Es cierto que esta celebración puede ser utilizada con fines ideológicos distintos, que dependen sin duda de la coyuntura del momento. Uno de los episodios más tragicómicos de este tipo de utilización, tuvo lugar en 1944-1945, cuando la exaltación de la comunidad hispanoamericana contra Estados Unidos, inspirada por la alianza alemana, se convirtió de repente, por el curso que tomaron los acontecimientos, en una exaltación de la comunidad "occidental", yanquis incluidos.

Ante este tipo de giros de opinión, el historiador, con justicia, juega el mejor papel: decir la verdad, analizar, ante los grandes episodios de la historia lo que representa cada uno de ellos en cuanto a conquistas y progreso para la humanidad. Pero también lo que implica de destrucciones, sufrimientos y peligros. He repetido con frecuencia que la educación histórica de los niños, de los jóvenes y de los hombres en general, jugaba un papel más negativo que positivo: por la necesidad de ponerse en guardia contra las presentaciones propagandistas, de luchar contra las falsas imágenes de la prensa y de la televisión (que los representantes de los *mass media* no perdonan).

Unas últimas palabras, a propósito de la fórmula empleada en la reciente controversia sobre el papel eventual del historiador, iniciada en *L'Avenç,* revista a la que me siento orgulloso de rendir homenaje. La fórmula es de mi viejo amigo Josep Termes, que no ha podido estar entre nosotros, y hacia el que quiero expresar públicamente mi amistad. Dijo, refiriéndose a los catalanes: *som molt poca cosa*. Ante todo, ¿es eso verdad? y, sobre todo, ¿tiene tanta importancia?

En la historia del catalanismo se puede observar que Rubió i Ors, en plena mitad del siglo anterior, hacía una objeción de este tipo ante toda pretensión política de los catalanes. Inversamente, a final de siglo, Prat de la Riba pedía a los catalanes que fueran "imperialistas", que se considerasen "algo grande"; esto era muy típico de las pretensiones de grandeza de todos los "nacionalismos" de su tiempo. Pero, después de todo, ¿importaba tanto ser "poco" o "mucho", como en la sociedad americana, en la que cada familia tiene por única preocupación ser "más" que la familia vecina?

No he encontrado más que una comunidad nacionalmente satisfecha de sí misma: la república de San Marino. Por supuesto, eso no lo digo muy en serio, pero ¡en fin!, el hecho de que esta comunidad medieval no haya sido atacada, porque era "poca cosa", ni por Napoleón ni por Hitler, da qué pensar. ¡La libertad es mejor que "la importancia"!

Cuando era pequeño, me enfadaba cuando leía en un diccionario que Nímes tenía más habitantes que Montpellier. Y si bien admito la importancia, dentro del simbolismo propio de las comunidades, del hecho de que el "Barsa" es *més que un club*, no creo que el orgullo de ser catalán dependa de sus victorias. Quiero decir que hay que encontrar signos comunitarios que no sean forzosamente evaluaciones por comparación. Hay que centrarse en los valores que lo son por sí mismos.

Cataluña posee suficientes de ellos para inspirar grandes afectos. Los signos de amistad que acabo de recibir en Lleida me lo conforman. No quiero insistir sobre este tema, para no parecer demasiado sentimental. Pero en fin, vosotros habéis sabido decirme, durante todos estos días, con mucha cordialidad, que os gustaría encontrar en mí algo más que un simple "intelectual".

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales

Pensar la historia, se terminó de imprimir en octubre de 2001 en los talleres de Reproscán S.A. de C.V., Antonio Maura 190, Col. Moderna, México, 03510, D. F. El cuidado de la edición estuvo a cargo de la Subdirección de Publicaciones del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

Se tiraron 1 000 ejemplares.